

الضوابط المنهجية للمعرفة والنظر عند أهل السنة

دراسة تأصيلية

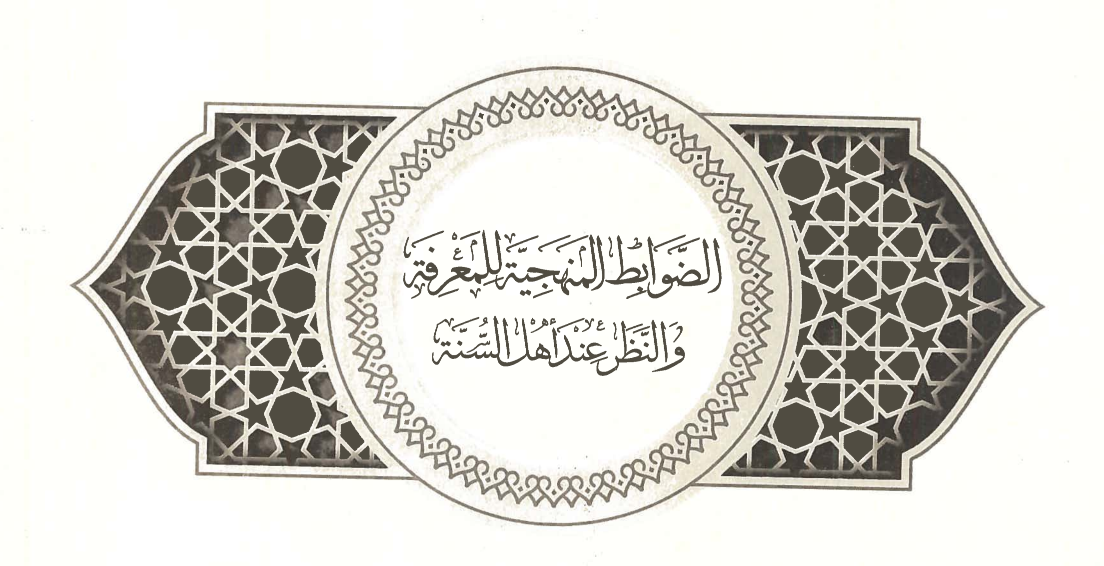


إعداد

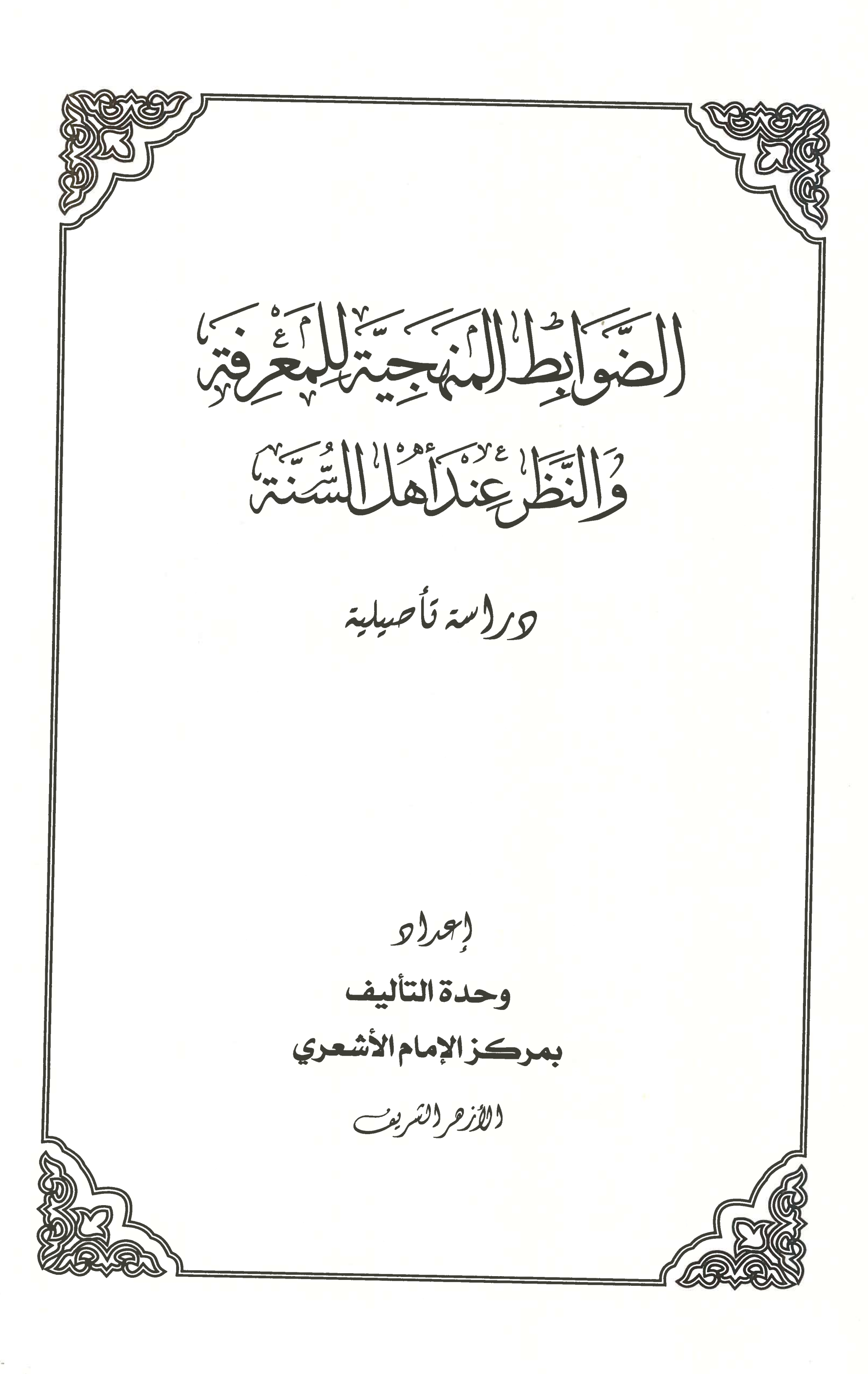
وحدة التأليف بمركز الإمام الأشعري
بالأزهر الشريف

الأزهر الشريف
مركز الإمام الأشعري
(سلسلة التأليف)

(١)



بسم الله الرحمن الرحيم



الضوابط المنهجية للمعرفة والنظر عند أهل السنة

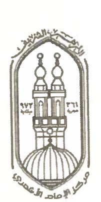
دراسة تأصيلية

إعداد

وحدة التأليف

بمركز الإمام الأشعري

الأزهر الشريف



مشيخة الأزهر الشريف

مركز الإمام الأشعري

الضوابط المنهجية للمعرفة والنظر عند أهل السنة

مقاس الكتاب: ١٧×٢٤

عدد الصَّفحات: ١٦٠

رقم الإيداع

٢٠٢٤/٣٠١٢٦

الترقيم الدولي

978-977-205-689-7

الطَّبعة الأولى

القاهرة ١٤٤٦هـ -٢٠٢٤م

الإعداد الفني والطِّباعي:

إيهاب مجدي عامر

تأليف

فريق الباحثين بوحدة التأليف

بمركز الإمام الأشعري

مراجعة لغوية

أ.د/ ياسين عطية.

مراجعة علمية

أ.د/ محمد يسري جعفر.

أ.د/أحمد على عجيبة.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

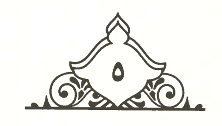
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين؛ سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن النقلة النوعية التي شهدها علم الكلام على يد أئمة أهل السنة والمتمثلة في نوعية القضايا التي درسوها، وفي طريقة طرحها ومعالجتها أنتجت علمًا عقليًا له سماته التقريرية والدفاعية.

وقد اختلفت طريقة الطليعة الأولى من المتكلمين عمن تلاهم؛ فعلم الكلام عند رواده الأوائل، كالشيخ أبي الحسن الأشعري، وتلامذته المباشرين، وكالقاضي الباقلاني وأصحابه كان دراسةً عقلية للعقائد الإيمانية تقريرًا واستدلالًا.

أما عند اللاحقين لهم، كإمام الحرمين الجويني، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، فقد تغيرت طريقة طرح القضايا العقدية، وغلب عليها الطابع الدفاعي، فكان علم الكلام عندهم حجاجًا عقليًّا، نظرًا لظروف عصرهم، الذي كثرت فيه الشبهات والمناظرات الكلامية؛ لذا فقد توسع المتكلمون في صياغة الأدلة، والجواب على الاعتراضات



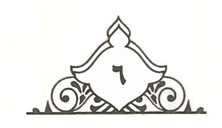
الواردة عليها، بل صار المتكلمون يُقَوِّمون أدلتهم؛ فراحوا يستشكلون عليها، ويظهرون قدرتهم في إيراد اعتراضات على أدلتهم، ثُمَّ يحررون الجواب عليها؛ ولذا قرأنا كثيرًا في كتبهم عبارات من نحو قولهم: «فإن قلت كذا: قلنا كذا»، وقولهم: «ولا يقال كذا؛ لأنا نقول كذا»، وقولهم: «فإن قال كذا، قلنا كذا» إلى غير ذلك من تعبيرات موجودة في مصنفاتهم.

وكذلك: اختلفت نوعية القضايا التي بحثها المتكلمون المتأخرون؛ فبينما اقتصر رواد علم الكلام الأوائل على بحث القضايا التي تتصل اتصالًا مباشرًا بالعقائد الإيمانية، كالاستدلال على وجود الله -تعالى-، وصفاته العلية، وقضايا النبوات، واليوم الآخر، أضاف المتأخرون مقدمات فلسفية عدُّوها تقعيدًا عقليًا لقضايا العقيدة، فاصطبغ علم الكلام بصبغة فلسفية، وظهر ما يصح أن يُسمى بـ«فلسفة المتكلمين»، أو «فلسفة علم الكلام»، ومادة هذه «الفلسفة الكلامية» مشكلات وقضايا كثيرة الفروع، عميقة الجذور، ضاربة بأصولها في بحوث نفسية، وطبيعية، وفلسفية.

أما عن المنهج الكلامي لأهل السنة:

فيتلخص في الجمع بين النقل والعقل، فهما متفقان لا يتعارضان؛ فالنقل الصريح لا يعارض العقل الصحيح، بل هما -عند أهل السنة- في رتبة واحدة، وهما مصدران متكاملان للعلم؛ فالنقل مرشد، والعقل في ضوئه مستدل؛ ولذا كان علم الكلام مستمدًا من الأدلة العقلية والنقلية.

وقد أفصح الإمام أبو حامد الغزالي، (المتوفى سنة ٥٠٥هـ) في خطبة



كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) فقال في معرض ثنائه على منهج أهل السنة: «..وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول...وأنى يستتبُّ الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر؟! أوَلا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، وبرهان العقل الذي هو عرَّف صدقه فيما أخبر؟!

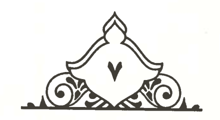
وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟!

فليت شعري كيف يفزع إلى العقل حيث يعتريه العيُّ والحصر؟! أوَلا يعلم أن خُطا العقل قاصرة، وأن مجاله ضيقٌ منحصر؟!

هيهات هيهات! قد خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف العقل والشرع هذا الشتات»[1].

وأيضًا يعبر عن هذا الجمع المُحكم بين العقل والنقل في منهج أهل السنة الإمام محمد عبده (المتوفى سنة ١٣٢٣هـ) بعبارة رائقة فيقول: «والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد، والعقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك: فنزغات شياطين وشهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كلٍّ بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخطئه»[2].

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام أبو حامد الغزالي، ص ٩٦ (بتصرف).
(٢) رسالة التوحيد، الإمام محمد عبده، ص ٢١.



وأما عن أهم الضوابط المنهجية عند أهل السنة في باب المعرفة والنظر فهي على النحو التالي:

الضابط الأول: المعرفة ممكنةٌ عقلًا واقعةٌ فعلًا.

الضابط الثاني: أسباب حصول المعرفة ثلاثة: العقل الصحيح، والحواس السليمة، والخبر الصادق.

الضابط الثالث: شروط إفادة الأدلة اليقين.

الضابط الرابع: لا تعارض بين العقل والنقل.

الضابط الخامس: الأدلة النقلية عقلية أيضًا في وقت معًا.

الضابط السادس: وجوب معرفة الله – تعالى –.

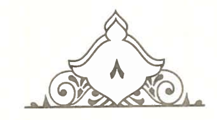
الضابط السابع: العالم آية على وجود خالقه.

الضابط الثامن: انتفاء كفر المقلِّد(صحة إيمان المقلِّد).

والله ولي التوفيق،،،،







الضابط الأول: المعرفة ممكنة عقلًا واقعة فعلا

يظهر هذا الضابط بوضوح من خلال العبارة الدقيقة التي سارت بها الرُّكبان، والتي وقعت في كتاب العقائد النسفية لـ (نجم الدين النسفي، المتوفى سنة ٥٧٣هـ)، وهي قوله: «حقائقُ الأشياءِ ثابتةٌ، والعلمُ بها مُتَحقّقٌ خلافًا للسوفسطائية»[١].

ويقول سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩٢ هـ) في شرح هذه القاعدة: «قلنا: المرادُ أنَّ ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء؛ من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمورٌ موجودةٌ في نفس الأمر، كما يقال: واجب الوجود موجود.... (والعِلْمُ بِهَا) أي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها مُتَحَقِّقٌ»[٢].

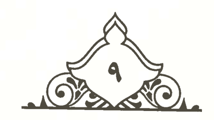
وقال السعد أيضًا في الاستدلال على هذه القاعدة: «لنا تحقيقًا: أنَّا نجزمُ بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعَيَان، وبعضها بالبيان.

وإلزامًا: أنه إنْ لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبتت، وإن تحقق، والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعًا من الحكم، فقد ثَبَتَ شيءٌ من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق»[٣].

(١) شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني،١/ ٢٦.

(٢) المصدر السابق ١/ ٣٠ - ٣١.

(٣) السابق ١/ ٣٢ - ٣٤.



والبدء بهذه العبارات من براعة الاستهلال، وليس عبثًا، أو تقليدًا مرعيًّا، أو محاكاةً للغير، وإنما لهذه البداية غاية وهي: أن يترسخ في العقل البشري أن العقائد التي يعتنقها المكلف لها من الثبات والعمومية ما يجعلها أصلا لغيرها.

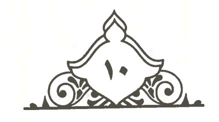
كذلك فإن هذه العبارات الموجزة البليغة تجمع بين مواكبة واقع العصر؛ فقد وُجد في عصر أئمة أهل السنة: سوفسطائية، وهم - على اختلاف فرقهم - يجمعهم القول بإنكار الحقائق، ومحاولة التشكيك فيما عُلم يقينًا، سواءً كان ذلك بالجحود المحض لكل شيء، أم بالتشكك وعدم القطع، أم بالقول بنسبية الحقائق والقيم.

وقد ردَّ عليهم أئمة أهل السنة، ونقضوا ما تمسكوا به من شبهات، منطلقين من إثبات حقائق الأشياء، وتحقق العلم بها.

وجملة الرد عليهم أن يقال: هل لمذاهبكم في نفي حقائق الأشياء حقيقة أو لا؟ فإن قالوا: لا، فقد تركوا مذهبهم، وأقروا ببطلان دعواهم، وإن قالوا: نعم، فقد أقروا بحقيقةٍ، وهي حقيقة نفيهم لحقائق الأشياء، وبذلك يتبين أن نفاة حقائق الأشياء مثبتوها، وأن في نفيها ثبوتها، فتكون حقائق الأشياء ثابتة ضرورةً[1].

وكما كان في إثبات حقائق الأشياء مواكبة للواقع كان فيه استشراف للمستقبل، وكأن أهل السنة كانوا يهدفون من خلال إثبات حقائق الأشياء الرد على السوفسطائية الجدد المتمثلين في دعاة الحداثة من التنويريين

(١) راجع: التمهيد، اللامشي، ص ٤٠.



والعلمانيين، الذين دعوا إلى إحلال النسبية محل الثبات، ورأوا في ثوابت الدين قيودًا تعوق حرية التفكير(١).

وبهذا تظهر قيمة إثبات أهل السنة لحقائق الأشياء، وذلك في هدمها للنسبية التي تجعل الحقائق مجرد عنديات شخصية، فتهدمها، وفضلًا عن ذلك فإن إثبات الحقائق هو شأن العقلاء في كل زمان ومكان، وفي هذا المعنى يقول الإمام البزدوي: «وعامة العقلاء قالوا: يضطر كل عاقل إلى القول بالحقيقة؛ فإن من ضُرِّب يتوجع، ومن شرب ماءً كثيرًا يرتوي، ومن أكل طعامًا كثيرًا يشبع، ومن خرق ثوبًا يتخرق، كذا الدواب يقفن على الحقائق حتى يتحرزن عن المهالك، ويتوجعن بالضرب الموجع، ويرغبن في أسباب البقاء، وينتبذن عن أسباب الفناء»(٢).

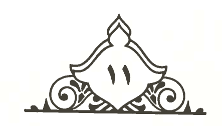
والقول بإثبات الحقائق المطلقة لا يتنافى مع الاختلاف في الرأي والتعدد في الاتجاهات في جميع ميادين الفكر؛ لأن ذلك إنما يتم تحت مظلة الثوابت، كما يتم أيضًا منضبطًا بضوابط الاختلاف الرصين، والتعدد القويم، وما كان المختلفون من محققي المسلمين يختلفون دون منهج ضابط، ولا تتعدد آراؤهم اتباعًا للهوي، بل جعلوا للخلاف علومًا، وللبحث والمناظرة آدابًا، وللاجتهاد شروطًا وقواعد، وبدون ذلك ينقلب الاختلاف إلي ضرب من الفوضى الفكرية المقيتة، التي تأتي على البنيان من القواعد(٣).

وهكذا: فالقاعدة التي ينطلق منها أهل السنة هي: القول بثبوت حقائق الأشياء، وعليها ينبني القول بإمكان المعرفة عقلًا.

(١) راجع: رؤية إسلامية في قضايا العصر، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي، ص٧٢.

(٢) راجع: أصول الدين، البزدوي، ص ١٨.

(٣) راجع: رؤية إسلامية في قضايا العصر، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي، ص٧٤.



ومع القول بإمكان المعرفة عقلًا فإن هناك من المعلومات ما لا سبيل إلى إدراكه ومعرفة حقيقته، كحقيقة ذات الله -تعالى-؛ فقد صار أئمة أهل السنة إلى أن كنه حقيقة الله -تعالى- ليس معلومًا للبشر.

يقول الإمام فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ): «فصلٌ في أن العلم بالكنه، هل هو الآن حاصل أم لا؟

قال كثير من المتكلمين: هذا العلم حاصل، وقال جمهور المحققين بأنه غير حاصل، وهو المختار»[١].

وذكر الرازي على ذلك ثلاثة أدلة:

١- المعلوم منه - تعالى - ليس إلا الوجود والصفات السلبية والصفات الإضافية، والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بحقيقة الذات، فوجب أن لا يكون العلم بحقيقة الذات ليس حاصلًا.

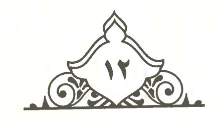
٢- التصديق فرعٌ عن التصور، فما لا يمكن أن نتصور حقيقته لا يمكننا أن نعلم أنها حاصلة أم غير حاصلة، فوجب أن لا تكون حقيقته متصورة عند العقول.

٣- كل ما نعلمه منه -سبحانه- فإن مجرد تصوره مانع من وقوع الشركة فيه؛ ولذلك فإنا بعد معرفة هذه الصفات نفتقر إلى إقامة الدلائل على وحدانيته - تعالى - وأما ذاته المخصوصة فإنها من حيث إنها هي مانعة من الشركة، وإذا كان كذلك وجب القطع بأن حقيقته -تعالى- غير معلومة للبشر[٢].

---

(١) الأربعين في أصول الدين، الفخر الرازي، (١/ ٦٧١).

(٢) راجع: الأربعين، الرازي، (١/ ٦٧١- ٦٧٥)، وشرح المقاصد، التفتازاني (٣/ ١٥٧).



وكذا ما لا يخضع لقاعدة إمكان المعرفة، معرفة حقيقة صفاته - تعالى - فإن السادة الأشاعرة لم يثبتوا صفات الله على حقائقها ومعانيها المفهومة من اللغة، وإنما ما ذكروه من تعريفات للصفات فإنما هو عبارات تقريبية للتفهيم والتعليم لا غير، وليست كاشفة عن حقيقة الصفات الإلهية، وهذا ما أشار إليه العلَّامة ابن عرفة الدسوقي (المتوفى سنة ١٢٣٠هـ) في حاشيته على شرح الإمام محمد بن يوسف السنوسي (المتوفى سنة ٨٩٥هـ) لـ «أم البراهين» بقوله: «واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض، لا حدود بذاتياتها؛ لأن العقول محجوبة عن كُنه ذاته وصفاته تعالى، فيتعذر حينئذٍ التعريف بالذاتيات»[(١)].

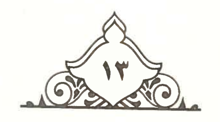
ويؤكد المعنى صاحب «تحفة المريد» العلَّامة إبراهيم الباجوري (المتوفى سنة ١٢٧٦هـ) بقوله بعد تعريف صفة القدرة: «وهذا رسم، لا حد حقيقي[(٢)] وهكذا سائر التعاريف المذكورة للصفات؛ لأنه لا يعلم كُنه ذاته وصفاته إلا هو»[(٣)].



(١) حاشية ابن عرفة الدسوقي على شرح السنوسي لأم البراهين، ص ٩٩.

(٢) التعريف بالحد: هو ما يشتمل على ذاتيات المعرف كلها أو بعضها؛ ولذا فهو إما تام أو ناقص، وسُمي حدًّا؛ لأن الحد في اللغة هو المنع، وهو لاشتماله على ذاتيات المعرَّف منع من دخول غيره في مفهومه، والهدف من التام منه: شرح حقيقة الشيء المعرَّف.
أما التعريف بالرسم: فيكون بخواص المعرَّف الخارجة عن حقيقته، اللازمة له، كلها أو بعضها؛ ولذا فهو إما تام أو ناقص، وسُمي رسمًا؛ لأن رسم الدار أثرها، وهذه الخواص من آثار الشيء، فيكون تعريفًا بالأثر، والهدف منه: تمييز المعرَّف بوجه. راجع: تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي، ص ٧٩- ٨٠.

(٣) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إبراهيم الباجوري، ص ١٢٠.





الضابط الثاني: أسباب حصول المعرفة ثلاثة العقل الصحيح - الحواس السليمة - الخبر الصادق

بينَّا في الضابط السابق أن حصول المعرفة أمر ممكن عقلًا، وهنا نبيِّن الوسائل المؤدية إلى حصول المعرفة، أو ما يُسمى بـ«أسباب المعرفة»، وهذه الأسباب منحصرة في ثلاثة هي: العقل الصحيح، والحواس السليمة، والخبر الصادق.

يقول أبو بكر بن فورك (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ): «اعلم بأن العلوم تُدرك من ثلاثة أوجه: من جهة الحس، والخبر، والنظر»(١).

ووجه الحصر في هذه الثلاثة: أن العلم الحاصل للإنسان بسبب: إما أن يكون من نفسه، أو لا، فإن لم يكن له العلم من نفسه: فهو الخبر، وإن كان له العلم من نفسه: فإما أن يكون من أسباب ظاهرة: فهي الحواس، أو باطنة: فهو العقل(٢).

وفيما يلي تفصيل هذه الأسباب:

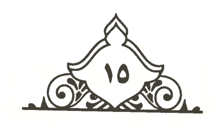
أولًا: العقل الصحيح:

والمراد بالعقل هنا: فعلُه، أي: النظر، والنظر هو الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة، وردُّ ما غاب عن الحس إلى

---

(١) تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر بن فورك، ص٤٥.

(٢) راجع: السيف المشهور فى شرح عقيدة أبي منصور، تاج الدين السبكي، ص٤.



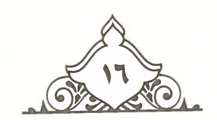
ما وُجد العلم به فيه؛ لاستوائهما في المعنى، واجتماعهما في العلة[1].

وقد اعتمد أهل السنة على العقل، وعدُّوا المعرفة العقلية صادقة إذا تمت على شروطها، فالمعارف العقلية تقوم على استنباط نتائج مجهولة من مقدمات معلومة بتطبيق شروط الاستدلال، والسير على قواعده، والمعرفة العقلية الصحيحة هي أساس صحة الحس والخبر.

وتقديرًا للعقل يرى أهل السنة وجوب المعرفة العقلية، ووجوب النظر العقلي، بل يقررون أن النظر العقلي في الأنفس والآفاق هو أول الواجبات على المكلف، وهو أحد موجبات الإيمان بالله، ثم الانتقال إلى معرفة الرسل، والإيمان بهم، والتصديق بما أخبروا به من السمعيات، وحيث كانت سائر الواجبات متوقفة على النظر العقلي ثبت أن النظر العقلي هو أول الواجبات على المكلف.

وللأدلة العقلية - كذلك - دورٌ في الحجاج عن العقائد الإيمانية، وفي ذلك يقول شيخ أهل السنة أبو الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) في تقرير وجه دلالة قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يس:٨١]: «وهذا هو الدليل - أيضًا - على صحة الحجاج والنظر؛ لأن الله - تعالى - حكم في الشيء بحكم مثله، وجعل سبيل النظير، ومجراه مجرى نظيره، وقد قال - تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ [الروم:١١]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ

(١) راجع: تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر بن فورك، ص٤٥.



﴿ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾ [الروم:٢٧]، يريد: وهو هيِّنٌ عليه، فجعل الإعادة كالابتداء.

فإن قال قائل: زيدوني وضوحًا في صحة النظر.

قيل له: قول الله - تعالى - مخبرًا عن إبراهيم - عليه السلام - لما رأى الكوكب: ﴿هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٧]، فجمع -عليه السلام - القمر والكوكب في أنه لا يجوز أن يكون واحدٌ منهما إلهًا وربًا؛ لاجتماعهما في الأفول، وهذا هو النظر والاستدلال الذي ينكره المنكرون، وينحرف عنه المنحرفون»[١].

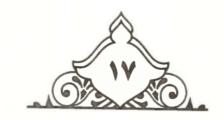
وفي «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن»: «والمعرفة بالله - تعالى- طريقها الاكتساب والنظر في آياته، والاستدلال عليه بأفعاله، والمعرفة به في الآخرة ضرورةً، والمعرفة بصدق رسل الله - تعالى- اكتسابٌ واستدلالٌ بالمعجزات عليه»[٢].

ومن خلال ما سبق: ندرك أن العقول هي أحد أسباب حصول المعرفة، ومن ثَمَّ كان النظر العقلي واجبًا باعتباره مُوصِّلًا إلى معرفة الله، والإيمان به، ولا يظن ظانٌّ أن في العقل غُنية عن النقل، أو أن أهل السنة دعوا إلى الاستغناء بالعقل عن النص الشرعي، وهذا لأمور:

---

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص١١٨ - ١٢٠.

(٢) تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر بن فورك، ص٤١.



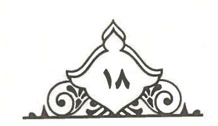
١- إنهم أوجبوا المعرفة العقلية بإرشاد من الأدلة السمعية؛ فالنظر العقلي ما كان واجبًا إلا بناءً على نصوص القرآن الكريم، والسنة المطهرة، بل إن المتكلمين الأوائل لما تكلموا في مسائل الاعتقاد مع الخصوم، وأثبتوا دلائلها في كتبهم، لم يزيدوا على ما في القرآن الكريم والسنة المطهرة من الحجج والأدلة.

٢- إن وجوب المعرفة العقلية على المكلفين إنما هو بحسب استعدادهم، وعلى ما يليق بحال كل مكلف، ولم يوجبوا المعرفة التفصيلية على المكلفين كما فعلت المعتزلة.

٣- إن حصول المعرفة بعد النظر الصحيح يسير على أصل شرعي، فقد عُلم من أصول الشرع أن الله جرت حكمتُه بخلق العلم عقيب النظر عادة، وليس لازمًا: كما قالت الفلاسفة، أو أن النظر يتولد عنه كما قالت المعتزلة.

٤- إن أهل السنة ما قالوا إن العقل هو الموجب للمعرفة، بل النظر مجرد طريق للمعرفة، والموجب في الحقيقة هو الله.

وبهذا يتجلى لنا أن أهل السنة في اعتمادهم على العقل كسبب من أسباب حصول المعرفة لا يستغنون عن الشرع، فالعقل من مصادر المعرفة، لكن لا يستغني عن توجيه الشرع وإرشاده، وبهذا يتأكد لدينا ما قرره العلماء من أن العقل والنقل في رتبة واحدة، وكلاهما مصدر لتحصيل المعارف.



ثانيًا: الحواس السليمة:

من أسباب المعرفة، التي تحدث عنها العلوم الضرورية إذا تمت على شروطها: الحواس الظاهرة؛ كالبصر، والسمع، والشم، واللمس، والتذوق.

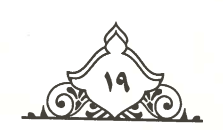
وقيمة المعرفة الحسية تظهر من خلال أمرين:

١ - أن الحواس من طرق، وآلات العقل للوصول إلى المعرفة.

٢ - أن القرآن الكريم نصَّ على المعارف الحسية، وجعلها من دلائل العقائد، فملاحظة التغيرات الكونية أساسها الحس، وهو يؤدي إلى معرفة وجود الله، قال -تعالى-: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

كذلك ندرك بالحواس مظاهر الإبداع، ووجوه الحكمة في الكون، وهذا من أدلة كونه -تعالى- عالمًا، مريدًا، قادرًا، قال الله -تعالى-: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٦-٨].

وأيضًا ندرك بحواسنا جريان الخلق على سنة ثابتة، ومسلك واحد، وهذا يفضي إلى العلم بوحدانيته -تعالى-، قال -تعالى-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].



ثالثًا- الأدلة النقلية (الخبر الصادق):

من أسباب حصول المعرفة: النقل، أو الخبر الصادق، وقد أكد أئمة أهل السنة على اعتبار الخبر الصادق مصدرًا للمعرفة؛ لأن النص أصل الدين، والدين ضروري للناس جميعًا؛ إذ لا بد أن يكون لهم دين يلزمهم الاجتماع عليه، وأصل يلزمهم الفزع إليه.

كذلك: الاعتماد على الأخبار الصادقة كمصدر للمعرفة فيه ضمان السلامة عن الانحرافات التي وقع فيها من اتبعوا نزغات العقول[1].

وبناءً على ما يتميز به الدليل النقلي قدَّم أهل السنة الأدلة النقلية على الأدلة العقلية، وفي ذلك يقول الملا علي القاري (المتوفى سنة ١٠١٤هـ): «ثم العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الأصل وإن كانت مما يستقل فيه العقل»[2].

والدليل النقلي الذي يَعُدُّه أهل السنة أحد أصول منهجهم: النقل المفيد للقطع؛ فإن هناك نوعين من الأخبار:

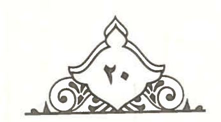
أ- الأخبار المفيدة للقطع، وهي أدلة القرآن الكريم، والسنة المتواترة، والمتواتر هو الخبر المسموع من أشخاص مختلفة، في أزمنة مختلفة، بحيث لا يُتوهم أنهم توافقوا على الكذب، والتواتر يعطي معنى الاتصال، تقول: تواترت الكتب إذا اتصلت بعضها ببعض في الورود متتابعًا، والخبر المتواتر مفيد للعلم اليقيني[3].

---

(١) راجع: شرح العقائد النسفية، التفتازاني، (١/ ٦٠).

(٢) شرح الفقه الأكبر، ص١٧.

(٣) راجع: الإبهاج بشرح المنهاج، تقي الدين السبكي وولده تاج الدين، (٢/ ٣١٣)، ورفع الحاجب، تاج الدين السبكي، (٢/ ٢٩٧).



ومن قال بأن الخبر المتواتر لا يفيد العلم اليقيني فقوله متناقضٌ؛ فإن القول بعدم إفادته لليقين خبر، وقد أقروا ببطلان الخبر، فكان هذا إقرارًا منهم ببطلان مقالتهم، وقد ألحق أبو البركات النسفي بالمتواتر قول الرسول المؤيد بالمعجزة[1].

ب - الخبر المفيد للظن، وهو (خبر الواحد): وهو ما نزل رواته عن حد التواتر، مما لا سبيل إلى العلم بصدقه أو كذبه، سواءً نقله واحدٌ أم جمعٌ منحصرون[2].

وخبر الواحد - عند أهل السنة - ليس حجة في العقائد؛ لعروض الشبهة في كونه خبرًا للرسول[3].

ويبدو أن أهل السنة يقصدون بخبر الواحد الذي لا تعتبر دلالته في العقائد عندهم: الخبر المجرد عما يُقويه، أما إذا اقترن به ما يُقويه، فهو معمول به، وذلك واضح من خلال تقرير أبي منصور الماتريدي أن خبر الواحد لا بد أن يقاس على أصل يقيني، فإن ظفرنا له بأصل يقويه أخذنا به، وإلا فلا.

كذلك يلزم لخبر الواحد نظرٌ آخر، وهو النظر في حال الرواة؛ فإن كانوا ثقاتٍ مجمعًا على إمامتهم، فهو قطعي، وإلا فهو ظني[4].

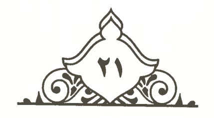
---

(١) راجع: أصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي، (١/ ٢٨٣).

(٢) راجع: الإبهاج، تقى الدين السبكي وولده تاج الدين، (٢/ ٣٣١).

(٣) راجع: شرح العقائد النسفية، التفتازاني، (١/ ٥٩).

(٤) راجع: التوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص ٩.



قواعد فرعية: ويتفرع عن الدليل النقلي قواعد كلية هي:

الأولى: الله لا يخاطبنا بالمهمل الذى ليس له معنى من الألفاظ.

الدليل النقلي هو خطاب من الله ـ تعالى ـ لنا، وإذا وضح ذلك فالله تعالى لا يخاطبنا بالألفاظ المهملة، التي لا معنىً لها؛ لأن هذا نقص، والنقص على الله -تعالى- محال[1]، والدليل على ذلك:

أ - أن التكلم بما لا يفيد هذيان، وهو نقص، والنقص على الله محال.

ب- أن الله ـ تعالى ـ وصف القرآن الكريم بأنه هدى وشفاء وبيان وموعظة، وذلك كله لا يحصل بما لا يُفهم معناه.

أما الحروف المقطعة فى أوائل بعض السور مثل: «الم - المص - حم - طسم - كهيعص - عسق - الر- طس» فليست من المهمل؛ فقد اختلف فيها أئمة المفسرين:

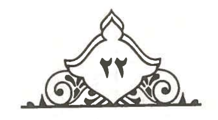
* فمنهم من يرى أنها من الأسرار التى استأثر الله -تعالى -بعلمها.

* ومنهم من يرى أنها من الألفاظ التى لها معنىً، فقيل: هي أسماء الله -تعالى - أو هي مفاتيح لأسمائه، وقيل: هي أسماء للسور التي افتتحت بها[2].

* أما الألفاظ التى لها معنى فى نفسها لكن لا يعلم المراد منها إلا الله، وهذا مما لا نزاع فيه؛ فإن «الناس فى كتاب الله على مراتب ودرجات

(١) راجع: الإبهاج، التاج السبكي، (١/ ٣٦١).

(٢) راجع: الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ص ١٣٧٢.



بحسب تفاوتهم فى الأفهام والتضلُّع من العلوم، فرُبَّ مكان يشترك في فهمه الخاص والعام، وآخر لا يفهمه إلا الراسخون، ويتفاوت العلماء على حسب استعدادهم وأقدارهم إلى أن يصل الأمر إلى ما لا يفهمه أحد غير النبي ﷺ الذى وقع معه الخطاب، فهو يفهم ما خوطب به لا يخفى عليه منه خافية»[١].

الثانية: عدم جواز العدول عن الظاهر من غير قرينة.

الأصل فى الكلام الحقيقة، فلا يجوز المصير إلى المجاز من غير قرينة مانعة من إرادة المعنى الظاهر، وهذه القاعدة أجمع عليها أهل العلم واللغة، وعليها مدار العمل فى النصوص؛ لأن القول بخلاف ذلك يترتب عليه ضرر عظيم؛ إذ يترتب عليه ارتفاع الوثوق عن جميع النصوص السمعية، وفي فتح هذا الباب فتح لأبواب الاحتمالات التى لا تنتهى؛ إذ لا خبر إلا ويحتمل معنى أخر وراء الأفهام، ومعلوم أن ذلك ظاهر الفساد[٢].

الثالثة: الدليل النقلي دال بمنطوقه وبمفهومه.

دلالة الألفاظ: هى كون اللفظ بحالة بحيث يلزم من فهمه فهم معناه، واللفظ باعتباره موضوعًا للاستدلال له حالتان:

١ـ أن يدل بمنطوقه: وهي: دلالة اللفظ على المعنى فى محل اللفظ.

---

(١) راجع: الإبهاج، التاج السبكي، (١/ ٣٦٣).

(٢) راجع: المصدر السابق، (١/ ٣٦٥).



٢- أن يدل بمفهومه: وهي: دلالة اللفظ على المعنى لا فى محل النطق.

ودلالة المفهوم قسمان:

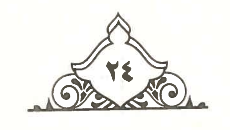
أ - مفهوم الموافقة: وهو اللفظ المركب، وهو موافق لمدلول ذلك المركب فى الحكم، ويسمى (فحوى الخطاب)، ومثاله قوله -تعالى-: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

فهذا النهى دال بمفهوم الموافقة على تحريم الضرب وسائر أنواع الإيذاء، وكل ما هو أبلغ من التأفيف.

ب - مفهوم المخالفة: وهو المعنى اللازم عن المركب المخالف لمدلول الخطاب، ومثاله دلالة قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين:١٥]، على وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة؛ فإنه لما ذكر الحجاب في إذلال الأشقياء أشعر ذلك بنقيضه في حق السعداء؛ وأنه -تعالى- لما حجب الكفار عن رؤيته عقوبة لهم دلّ ذلك على وقوعها للمؤمنين ثوابًا لهم، فهذه الآية دليل على أن المؤمنين يرونه ﷻ يومئذ.

الإلهام وحصول المعرفة:

الأسباب السابقة للعلم محل اتفاق بين المتكلمين، ويبقى وراء هذه الأسباب أسباب أخرى اختلف في كونها سببًا للعلم أو لا، ومن هذه الأسباب الإلهام، وفيما يلي سنبحث هذا السبب من خلال العناصر الآتية:



١ـ مفهوم الإلهام: للإلهام لغةً استعمالان:

أولهما: استعمال عام، وهو: إيقاع شيءٍ في قلب العاقل، يفضي إلى العمل به، ويحمله عليه، ويميل قلبه إليه، حقًا كان أم باطلًا، قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٨]، وبهذا: فالإلهام قد يكون حقًا، وذلك من الله ـ تعالى ـ؛ فيكون وحيًا في حق الأنبياء، وفي حق غيرهم إرشادًا وهدايةً، وقد يكون باطلًا، وذلك من الشيطان وهوى النفس، فيكون وسوسة.

ثانيهما: استعمال خاص، وهو: مستعمل فيما يقع في القلب بطريق الحق دون الباطل، ويدعوه مباشرة إلى الخيرات، دون الشهوات والأماني[١].

٢ – حدُّ الإلهام: وهو ما حرَّك القلب بعلم يدعو صاحبه إلى العمل به، من غير استدلال بآية، أو نظرٍ في حجة.

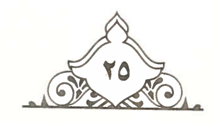
أو هو: ما يخلقه الله -تعالى- في قلب المؤمن العاقل من العلم الضروري، الداعي له إلى العمل المرغوب فيه[٢].

٣ـ حكم إلهام غير الأنبياء: في هذه المسألة تفصيل:

أولًا: لا خلاف في أن الإلهام الحق يثبت به العلم في حق الـمُلْهَم، ويدل على ذلك أدلة منها: قوله -تعالى-: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ

(١) راجع: ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين، شمس النظر، أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ص ٦٧٨.

(٢) راجع: المصدر السابق، ص ٦٧٩.



نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾[الزمر:٢٢]، فقد أخبر الله - تعالى - أن من شرح الله صدره للإسلام من غير صنع العبد، فهو على نورٍ من ربه، والنور الذي يحصل به انشراح الصدر بالإسلام من غير واسطة صنع العبد، ليس إلا الإلهام.

وقال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَا﴾ [الأنعام:١٢٢]، وإحياء القلب، وتنويره بالهدى: ليس إلا الإلهام من الله -تعالى-[١].

ثانيًا: الأرجح عند عامة أهل الحق: أن الإلهام ليس بحجة في حق الغير، ولا يجوز لصاحب الإلهام أن يدعو غيره إليه، ويدل على ذلك أدلة، منها:

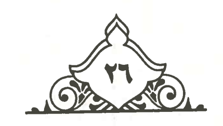
قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ﴾ [الأعراف:١٨٥]، وقال سبحانه: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر:٢]، فالله - تعالى - أمر بالاعتبار والنظر العقلي، ولم يأمر بالرجوع إلى القلب.

وأيضًا: الإلهام قد يكون من الله، وقد يكون من غيره، ومع هذا الاحتمال لا يكون حجةً على الغير؛ إذ لا سبيل للغير للتمييز بين ما هو حقٌّ من الإلهام، وما هو باطل منه؛ فإن الرجل قد يقول: ألهمت أن ما أقوله حقٌّ وصواب، فيقول له غيره: إني ألهمت أن ما تقوله خطأٌ وباطلٌ[٢].

---

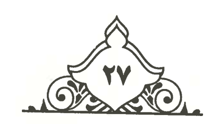
(١) راجع: لباب الكلام، علاء الدين، السمرقندي، الأسمندي، ص٥٠

(٢) راجع: ميزان الأصول، أبو بكر السمرقندي، ص٦٨١ - ٦٨٢.



وخلاصة المسألة: أن الإلهام ليس من أسباب العلم العام، وليس بحجة على الغير، بل هو طريق خاص، والأصل في المناهج أن تكون عامةً مطردة، صالحة لمخاطبة الجميع، والإلهام وإن كان يحصل به العلم لطائفة خاصة، فإنه ليس سببًا وطريقًا لحصول العلوم عند الكافة.







الضابط الثالث: شروط إفادة الأدلة اليقين

قبل أن نتناول هذا الضابط بالشرح والتحليل لابد من الحديث بداية عن مجمل ضوابط إفادة الأدلة اليقين وهي تتمثل فيما يأتي:

- إما أن يتكون الدليل من مقدمات عقلية لا تفتقر إلى الشرع؛ فيكون دليلًا عقليًا[1]، ويفيد هذا النوع اليقين إذا توافرت شروط النظر، واستوفت مادة الدليل، وصورته شروط اليقين.

- وإما أن يتكون الدليل من مقدمات لخبر الشارع مدخل فيها، فيكون دليلًا نقليًا[2]، ويفيد هذا النوع اليقين إذا ثبت قطعًا، لفظه ومعناه، وثبت قطعًا أنهما مرادان للشارع الحكيم[3].

شرح الضابط الثالث: شروط إفادة الأدلة اليقين:

بداية نبين أبرز المصطلحات التي تتعلق بهذا الضابط، ونشرح ضوابط إفادة الدليل العقلي اليقين، ثم ضوابط إفادة الدليل النقلي اليقين، ونناقش - بناء على قواعد المذهب - دعوى استحالة إفادة النصوص الشرعية اليقين.

---

(١) راجع: نشر الطوالع، أبو بكر المرعشي، ص ٦٦.

(٢) راجع: المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٨٢.

أولًا- شرح مفهوم مصطلح الاستدلال وما يتعلق به من مصطلحات:

اصطلح أغلب علماء الأصول والمناطقة على أن عملية الاستدلال هي إحدى وظيفتي النظر العقلي، فمن مجالات الفكر الإنساني طلب تصور الشيء (أي: تعريفه)، وطلب التصديق بالشيء (أي: إثباته) في الأذهان[1]. فأمامنا الآن مجموعة مصطلحات ينبغي أن نعرض إلى مفاهيمها، وهي: مصطلح النظر- لأنه المقسم الذي يتفرع منه مصطلح الاستدلال- ومصطلح الاستدلال، ومصطلح الدليل.

شرح مصطلح النظر:

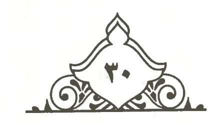
تعريف النظر لغة: استعملت كلمة النظر في اللغة في معان، منها: التأمل والفحص بالعين وبالبصيرة[2].

تعريف النظر اصطلاحًا:

تنوعت عبارات العلماء في تعريف النظر، فعرفه بعضهم بالحد، من خلال ذكرهم حقيقته، كما في تعريف الإمام الأشعري؛ حيث قال: «معنى النظر المقرون بذكر القلب: هو الفكرة والتأمل، وذلك نحو أن يفكر

(١) راجع: نشر الطوالع، ص ٤١، هذا وقد جعل الإمام الرازي النظر مساويًا للاستدلال، ورأى أن تحصيل التعريف ليس كسبيًا. راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٠٣.

(٢) جاء في بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز للفيروز آبادي: «النَّظَرُ: تأمُّل الشيء بالعَيْن، وكذلك النَّظَرانُ بالتّحريك، والنظر أيضًا: تقليب البَصِيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يُراد به التأمّل والفَحْص، وقد يُراد به المعرفةُ الحاصلةُ بعد الفَحْص. وقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ أي: تأمّلوا. واستعمالُ النَّظَر فى البَصر أكثر استعمالاً عند العامّة، وفى البَصِيرة أكثر عند الخاصّة». راجع: بصائر ذوي التمييز، الفيروز آبادي، ٥/ ٨٢.



فيما يشاهد؛ ليرد إليه حكم ما لم يشاهد؛ فيعلم مماثلته لحكمه من مخالفته»[١].

ومن تعريفهم النظر بالحد، ما رجحه صاحب «المواقف»، وصاحب «المقاصد»، وغيرهما في قولهم: إن حقيقة النظر «مجموع الحركتين»، ويعنون بذلك مجموع حركتي النفس في المعلومات لاكتساب المطالب[٢]، ويقصد بـ «حركة النفس الأولى» التفكير لجمع المعلومات المتعلقة بالمطلوب، وتسمى مبادئ المطلوب، ويقصدون بـ «حركة النفس الثانية» ترتيب العقل للمعلومات حتى نصل من المعلوم إلى المجهول أي إلى المطالب[٣].

كما قدم العلماء تعريفات للنظر بالرسم، من خلال ذكرهم بعض أجزائه وغايته[٤]. كقولهم: هو «الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن»[٥].

والمقصود بالفكر هنا حركة الذهن مطلقًا سواء التي يطلب بها علم (أي: الإدراك الجازم)، أو غلبة ظن (أي الإدراك الراجح)، أو غير ذلك

---

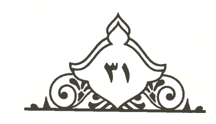
(١) راجع: مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٢٨٥.

(٢) راجع: شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٢٢٨، وشرح المواقف، الجرجاني ١/ ٢٠١، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٤٤ - ٤٥.

(٣) راجع: شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٢٢٨، وشرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٠١ - ٢٠٣.

(٤) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ١٩٣، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٤٥.

(٥) راجع: شرح المواقف، ١/ ١٨٩. وهو اختصار تعريف الإمام الباقلاني للنظر في كتابه: التقريب والإرشاد: ١/ ٢١١ حيث قال: هو: «فكرة القلب ونظره وتأمله، المطلوب به علم هذه الأمور أو غلبة الظن لبعضها».



مما يسمى حديث النفس. وقُيِّد الفكر هنا بأنه ما يطلب به العلم أو غلبة الظن، ليميز النظر عن غيره من أقسام التفكير الإنساني[١].

شرح مصطلحي الدليل، والاستدلال:

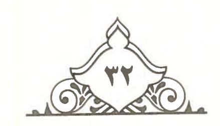
تستعمل مادة (دل) في اللغة كما يقول ابن فارس في: «إِبَانَة الشيء بِأَمارة تتعلمها»[٢]، ويبين الإمام الباقلاني أن مشتقات كلمة دل مثل: «الدليل، والدلالة، والمستدَل به، ونحوها» ترجع إلى هذا الأصل اللغوي أعني: البيان والحجة والسلطان والبرهان[٣]، فالدالّ هو المبين لغيره، والمدلول هو المنصوب له الدلالة وهكذا.

تعريف الدليل اصطلاحًا:

يعرف المتكلمون الدليل اصطلاحًا بأنه: «ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب»[٤]. أي: على الأمر الذي نفكر فيه وفي أحواله لنصل إلى المطلوب، وهذا يشمل: الموضوع الذي ننظر فيه لنحصل على المقدمات، كالعالم فإنه دليل على وجود الصانع -تعالى-، ويشمل كذلك المقدمات التي نرتبها لإثبات المطلوب[٥].

ويعرف المناطقة الدليل اصطلاحًا بأنه: ما يلزم من التصديق به التصديق بالنسبة المطلوبة، وينحصر هذا المعنى في المقدمات المرتبة المنتجة للمطلوب[٦].

(١) راجع: الشامل في أصول الدين، الجويني، وشرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٠٨
(٢) مقاييس اللغة، ٢/ ٢٥٩
(٣) التقريب والإرشاد الصغير، الباقلاني، ١/ ٢٠٧.
(٤) شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٢- ٣.
(٥) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٢- ٣، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٨٠.
(٦) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٧٦، ٨٠، والاصطلاحات المختلفة لكلمة «الدليل» في كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ١/ ٧٩٣ وما بعدها.



وقد يطلق «الدليل» على ما يوصل إلى المطلوب القطعي، وهو: البرهان أو الحجة باصطلاح المناطقة والفلاسفة، وأما الموصل إلى المطلوب الظني؛ فيختص حينئذ باسم «الأمارة» في اصطلاح المتكلمين، ويسميه الفلاسفة «الخطابة»[1].

تعريف الاستدلال اصطلاحًا:

بين الإمام الأشعري أن للاستدلال استعمالين أحدهما عام، وهو النظر في الدليل، والآخر خاص بالمناظرة، وهو طلب الدليل فقال: «إن الاستدلال هو النظرة والفكرة من المفكر والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب»[2]، وبيّن ابن فورك من كلام الشيخ الأشعري أنه يقصد بالشاهد هنا: «المعلوم»، ويقصد بالغائب: «المجهول»، أو بعبارة الشيخ: «مشكوك فيه مطلوب علمه من المعلوم»[3].

وشرح الإمام الباقلاني هذين الاستعمالين اللذين ذكرهما الإمام الأشعري لمصطلح الاستدلال فقال في كتابه: التقريب والإرشاد الصغير: «فأما الاستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه. وقد يقع أيضًا على المساءلة عن الدليل والمطالبة به»[4].

والذي يهمنا هنا من هذين الاصطلاحين لكلمة «استدلال» هو المعنى العام أي: عملية التفكير فيما نعلمه طلبًا لتحصيل المجهول، وهو الذي

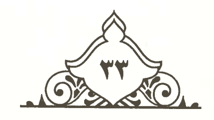
---

(١) راجع: شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٥٢، ونشر الطوالع: ٦٨.

(٢) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك: ص ٢٨٦.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٨٦.

(٤) التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني: ١/ ٢٠٨.



أوضحه الإمام الأشعري في نص آخر، حيث قال: «إن المستدل إنما يطلب باستدلاله علم ما لم يعلم، بأن يرده إلى ما علم، وينتزع حكمه منه»[1].

وملخص الفرق بين ما سبق عرضه من مصطلحات أن:

- الفكر هو عمل الذهن سواء أطلبنا به تحصيل تصور أو تصديق أو كان مجرد حديث نفس.
- والنظر هو فكر لتحصيل يقين، أو ظن، سواء أكان تصورًا (أي: تعريفًا)، أو تصديقًا (أي: حكمًا).
- والاستدلال هو إثبات حكم مجهول من ترتيب أمور معلومة.
- والدليل هو ما نثبت به الأحكام من مقدمات أو موضوعات.

ونبين فيما يلي شروط إفادة الأدلة اليقين.

ثانيًا: بيان شروط النظر والاستدلال للوصول إلى دليل عقلي يقيني:

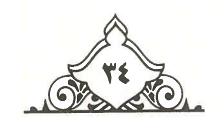
بيّن علماء الأصول أن لإفادة الدليل العقلي لليقين شروطًا يتعلق بعضها بحصول النظر أساسًا، وبعضها بصحة الاستدلال، ويتعلق بعضها بمواد الدليل وصورته، وبيان ذلك فيما يلي:

أ- الشروط العامة لحصول النظر:

قال العلماء: إن الشروط العامة لحصول النظر هي التي إذا انعدمت انعدم النظر، ومنها:

- أن يكون الناظر حيًا عاقلًا.

(١) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٢٨٧.



- ألا يوجد ما يمنع المفكر من التأمل والنظر؛ من موت، أو نوم، أو غفلة أو إغماء وما يماثلها؛ فلا يمكن للميت والمجنون والنائم والغافل ونحوهم أن يفكر في تعريف أمر أو إثباته.

- ويشترط أيضًا عدم الجزم بالمطلوب؛ فإن طلب الحاصل ممتنع، وإنما يجوز النظر في دليل آخر لمعاضدة المعلوم بدليل ما.

- ويشترط كذلك عدم الجزم بنقيض المطلوب، فإن الإنسان لا يقدم على التفكير فيما يجزم بامتناعه [1].

ب- الشروط الخاصة بالاستدلال الصحيح:

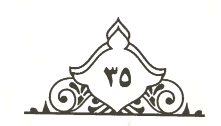
- ذكر العلماء شروطًا للاستدلال الصحيح، ومنها [2]:

- أن يقع النظر في الدليل الموصل المثبت للمطلوب، كالنظر في العالم للاستدلال على وجود الله، فهو نظر في دليل، فإذا كان النظر في شبهة، وهي «ما تشتبه بالدليل، ولا تُثبِت المطلوب»، فلن يكون الاستدلال صحيحًا؛ كالاستدلال بوجود الشر في العالم على نفي حاجته إلى صانع، فهو نظر في شبهة لا في دليل؛ حيث لا علاقة بخيرية العالم أو شره بحاجته إلى الموجد، أو باستغنائه عنه.

- أن يكون النظر في الدليل من جهة دلالته على المطلوب، مثل النظر في العالم؛ لإثبات وجود الله تعالى، فلا يحصل إلا بالنظر فيه من

(١) راجع: شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٢٥٥ وما بعدها، وشرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٤٨، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٦١.

(٢) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٥٠، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٦٢.



حيث حاجته إلى صانع فلو نظرنا إلى العالم من حيث مكوناته أو حجمه أو غير ذلك، فلن نصل إلى المطلوب.

- أن يتخلص من الآفات النفسية والمعرفية التي تحول دون الاستدلال الصحيح. وقد جمع الإمام ابن فورك بعض نصوص الإمام الأشعري التي تكشف وتقترح علاجًا لبعض آفات النظر التي تمنع من الاستدلال الصحيح، وعدّ منها: العصبية لمذهب ما اتباعًا للهوى، وترك الإنصاف، والتسرع في الحكم دون بينة، والعُجب والتكبر عن الاعتراف بالخطأ، يقول الإمام الأشعري: «اعلم أن للنظر آفات كثيرة يحتاج الناظر إلى حفظ نفسه منها، فمن ذلك أن يكون لقومه مذهب قد شهروا به، فتميل نفسه إليه عصبية، ومتى مالت النفس إلى أحد المذهبين بضرب من الميل استكثر قليله، واستقل كثير ضده على قدر ميله، وذلك يضر به ضررًا شديدًا، ولا يسلم منه إلا بالتفقد الشديد والتأمل الشافي»[1].

- وأوصى الإمام الأشعري بالتحلي بالعدل والتثبت والموضوعية فقال: «وإنما مدار الأمر على العدل في النظر، وعلى التثبت، وترك العجلة، والتحرز عن الإعجاب بالخاطر... ومع ذلك كله فالتوكل على الله -تعالى- والرغبة إليه في التوفيق والعصمة، وليتق الله من أن يطلق جوابًا من غير تثبت؛ لاستحيائه من التثبت والتوقف، ثم يتعقبه فيجده خطأ أن يمر عليه، ويحتج له، ويلج فيه كراهة للإقرار بالخطأ، وليعلم أن رجوعه للحق أولى من التمادي في الباطل»[2].

(١) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٣٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢٢ باختصار.



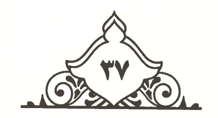
- اتباع الخطوات العلمية للاستدلال الصحيح كالنقد والبرهنة، لقد دعا الإمام الأشعري إلى اتباع خطوات علمية للنظر الصحيح منها: الاجتهاد في النقد، والتفتيش عن العلل، وتتبع البراهين، يقول الإمام رحمه الله: «ومن أراد أن يكون متكلمًا حقًا، ولاسم الكلام مستحقًا، فليتكلف رواية الاختلال، وسماع العلل، واستقصاء البرهانات، فإن ذلك إذا اجتمع في القلب واختمر في الصدر فتح الأبواب»[1].

- ومن هذه الخطوات العلمية اللازمة للاستدلال الصحيح: بناء الأدلة على الضروريات، كالحس والتواتر ونحوها، وتحليل المسائل وترتيبها والتدرج في إثباتها أولًا بأول على حد قوله: «يكون أول شهودك على دعواك: العيان الظاهر، والخبر القاهر، ثم لا تنتقل إلى المرتبة الثانية حتى تقرر الأولى إلى أن تبلغ الغاية وتأتي على النهاية»[2].

- ولا شك أن الإمام الأشعري في هذه الوصايا المشرقة متبع لمقتضيات الشرع والعقل في عملية التثبت والبرهنة، والإنصاف، قال الله -تعالى- في وجوب اتباع اليقين لا الوهم: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨]، وقال -تعالى- عن ضرورة البرهنة قبل الاعتقاد: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وقال -تعالى- في الأمر بالإنصاف:

(١) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٣٢٣.

(٢) السابق، ص ٣٢٣.



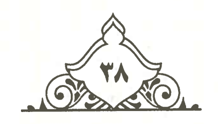
﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨].

- ونلفت النظر هنا إلى أن هذه القواعد التي دعا إليها الإمام الأشعري من أجل الوصول إلى استدلال صحيح، لا تختلف كثيرًا عن القواعد المنهجية التي حددها فيما بعد ديكارت لنفسه، وتعهد ألا يتجاوزها، لا سيما قواعد: البداهة، والتحليل، والتركيب، ويمكنك مقارنة نصوص الإمام الأشعري سالفة الذكر، بنص ديكارت التالي: «الأول: لا أقبل شيئًا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينًا أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أُدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في جلاء وتميز بحيث لا يكون لديّ أي مجال لوضعه موضع الشك. الثاني: أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء كثيرة بقدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه. الثالث: أن أُسيِّر أفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبًا»(١).

جـ- الشرط الخاص بمادة الدليل العقلي اليقيني: (يقينية مقدماته):

يرى الأصوليون والمناطقة أن الدليل العقلي اليقيني هو ما كانت مقدماته يقينية؛ جاء في «شرح المواقف» أن المقدمات على قسمين:

(١) راجع: مقال عن المنهج، ديكارت، ص ١٩٠ وما بعدها.



«قطعية: تستعمل فى الأدلة القطعية، وظنية تستعمل فى الأمارة [يعني الدليل الموصل إلى نتيجة ظنية]»[1]

ويقصدون باليقين الاعتقاد الجازم المطابق للواقع على ما جاء في «شرح المواقف»: «واليقين هو: اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا»[2].

وعلى هذا تكون المقدمات اليقينية هي: ما يكون اعتقادها جازمًا مطابقًا ثابتًا لا يتغير[3].

تقسيم القضايا اليقينية إلى (ضروريات، ومبرهنات):

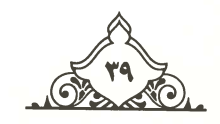
القضايا اليقينية التي تصلح للدليل اليقيني إما: ضروريات لا تحتاج إلى نظر، وإما كسبية تم إثباتها من خلال الضروريات، مثل قولهم: العالم حادث لأنه بجميع أجزائه متغير بالمشاهدة.

وقد أشار الإمام الأشعري إلى أن مواد الدلائل القطعية إما الضروريات، وإما النظريات المبرهنة بمقدمات ضرورية، وضرب مثلًا لذلك بإثبات الأعراض بالمشاهدة (أحد أقسام الضرورة) ثم بناء حدوث العالم عليها، فقال: «إنه لا ينكر أن يكون أصل علم الاستدلال علم الاضطرار، ولا ينكر أن يكون أصله علم الاستدلال أيضًا؛ لأن المعلوم بالاستدلال قد

(١) شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٢٣.

(٢) شرح المواقف: ٢/ ٢-٣.

(٣) إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، أحمد الدمنهوري: ص ١٨.



ثبت، فيصير أصلًا لغيره، كنحو ما علمنا من إثبات الأعراض التي ليست بمدركة بالنظر، ثم جعلنا العلم بذلك أصلًا للعلم بحدثها»[1].

ونقل الأستاذ ابن فورك عن الشيخ قوله عن مكانة القضايا الضرورية (العقلية والحسية) في إثبات القضايا العقلية، وأنها المعول عليه في هذا: «إن سبيل المحسوسات والمعلومات ضرورة في باب العقليات، كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة؛ في أنها الأصول والأمهات، وإليها يقع الرد، وعندها تنتهي المطالبة»[2].

أنواع القضايا الضرورية:

ذكر المناطقة، والأصوليون عدة أنواع للقضايا الضرورية ويسمونها «مبادئ البرهان»، وهي:

الأوليات، وقضايا قياساتها معها (الفطريات)، والمشاهدات، والمجربات، والحدسيات، والمتواترات[3][4]، وفيما يلي توضيح كل واحدة منها بإيجاز[5].

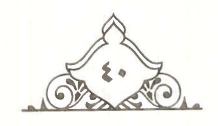
(١) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٢٨٦ – ٢٨٧.

(٢) السابق، ص ٢٨٧.

(٣) راجع: المجموعة المنطقية، التذهيب على التهذيب، ومعها حواشي: الدسوقي، والعطار، وتعليقات الشرنوبي، ص ٨٧١، وشرح القطب على الشمسية: ٤٥٨ – ٤٥٩.

(٤) وأضاف الجرجاني إلى قسم الضروريات أحكام الوهم في المحسوسات فقط: ويعرف الوهم بأنه: إدراك معنى متعلق بمحسوس، كالجزم بأن كل جسم مشار إليه، وأنه متحيز، وفي جهة، والجزم بحسن الشيء الحسن، وقبح القبيح. راجع: التعريفات الجرجاني: ص ٢٥٥.
ويرى صاحب المواقف وشارحه أنه يقيني في المحسوسات كأحكام الهندسة، أما فيما وراء الحس فلا حكم له كالجزم بأن كل موجود متحيز حتى ما ليس بمحسوس، وكذلك إذا كان الحكم وهمًا حسيًا كاذبًا كالخوف من الميت، وقضايا الوهم الصادقة والكاذبة شديدة التأثير على العقل، ولهذا فهي من أكثر ما يستخدم في المغالطات. راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٣٧ وما بعدها، والتذهيب وحواشيه المجموعة المنطقية: ص ٨٩٢ وما بعدها.

(٥) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٣٧ وما بعدها.



١- الأوليات، أو البديهيات: وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بمجرد تصور الطرفين، ولا يتوقف على واسطة، مثل: الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء.

٢- الفطريات: هي قضايا يجزم العقل بها بتصور طرفيها مع قياس حاضر في الذهن لازم لهما، مثل الأربعة زوج، فبتصور الأربعة (أربع وحدات)، وتصور الزوجية (الانقسام بمتساويين) يُحضر في الذهن قياسًا مفاده: الأربعة منقسمة بمتساويين، وكل ما كان كذلك فهو زوج، فالأربعة زوج.

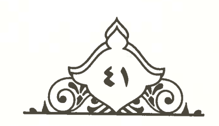
٣-المشاهدات: قضايا يجزم بها العقل بواسطة الحس سواء أكان حسًا ظاهرًا، وتسمى محسوسات مثل: الجزم بأن النار حارة، أم كان حسًا باطنًا، وتسمى قضايا وجدانية أو اعتقادية، مثل: الجزم بأن لنا علمًا وفرحًا وجوعًا.

٤-المجربات: القضايا التي يجزم بها العقل بواسطة الحس، مع التكرار، وإدراك العلة، دون إدراك حقيقة هذه العلة، مثل: الحكم بأن الضرب بالخشب مؤلم، وأن السقمونيا [نبات معين] يؤدي إلى الإسهال.

٥-الحدسيات: هي القضايا التي يجزم العقل بها بواسطة الحس مع التكرار[1] وإدراك العقل علتها، وإدراك حقيقة هذه العلة. وسميت حدسية؛ لأن مبدأ الحكم فيها حدس قوي يزول معه الشك[2]، والمراد

(١) تبنى شارح المواقف أن التكرار شرط لحصول الجزم بالقضايا الحدسية، وأكد القطب الرازي شارح الشمسية، ومثله العلامة الدمنهوري شارح السلم أن العقل يجزم بالقضايا الحدسية دون حاجة إلى تكرار، لكن الأمثلة التي ساقوها ترجح ما ذهب إليه شارح المواقف الشريف الجرجاني. راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٤٠، وإيضاح المبهم، للدمنهوري: ص ١٨.

(٢) شرح المواقف، الجرجاني، ٢/ ٣٩ وما بعدها.



بالحدس هنا سرعة انطلاق الذهن من المبادئ إلى المطالب[1]، مثل: الجزم بأن من يتقن صنعته عالم، وبأن نور القمر مستمد من الشمس لاختلافه شدة وضعفًا بحسب موقعه منها.

٦-المتواترات: قضايا يجزم العقل بها بواسطة سماع أمر محسوس من جمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب[2]، مثل: قولنا سيدنا محمد ﷺ ادعى الرسالة، وتحدى بالقرآن، وهناك مدينة اسمها مكة.

د- شروط خاصة بصورة الدليل [ترتيب المقدمات]:

ينقسم الدليل بحسب صورته: إلى قياس، واستقراء، وتمثيل.

ويعرف القياس المنطقي بأنه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر[3].

ويُعرف الاستقراء بأنه: تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي[4].

ويُعرف التمثيل بأنه: بيان مشاركة جزئي نجهل حكمه لجزئي آخر نعلم حكمه في علة الحكم؛ ليثبت حكم الثاني للأول[5].

---

(١) والحدس بخلاف الفكر الذي هو حركة النفس نحو المبادئ، وترتيبها للحصول على المطالب. راجع: شرح القطب على الشمسية، ص: ٤٥٩، والتذهيب ضمن المجموعة المنطقية، ص ٨٧٥ - ٨٧٦.

(٢) راجع: شرح القطب على الشمسية، ص ٤٥٩، والتذهيب ضمن المجموعة المنطقية، ص: ٨٧٦.

(٣) راجع: تيسير القواعد المنطقية، محمد شمس الدين، ص ١٧٣.

(٤) راجع: تذهيب الخبيصي على تهذيب المنطق للسعد التفتازاني، ص ٩٤.

(٥) راجع: المصدر السابق، ص ٩٤.



ونفرق بين كل صورة منها مع التمثيل فنقول: الدليل إما:

- استدلال بالكلي على حال الجزئي المندرج تحته، كقولنا: زيد إنسان، وكل إنسان ناطق، ينتج زيد ناطق. أو استدلال بالكلي على حال الكلي المماثل له مثل: كل إنسان متعجب بالقوة، وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة، ينتج: كل إنسان ضاحك بالقوة. وهذا هو القياس.

- وإما استدلال بالجزئي على حال كليِّهِ، وهذا هو الاستقراء، مثل: إثبات حكم كلي لثبوته في جميع جزئياته ويسمى استقراء تاما، مثل: الحكم بنجاح جميع الطلاب بعد استقراء جميع الأفراد، أو إثبات حكم كلي لثبوته في بعض أجزائه، ويسمى استقراء ناقصًا، مثل: الحكم بتمدد الحديد بالحرارة بعد استقراء بعض عينات الحديد.

- وإما استدلال بحكم جزئي على حكم جزئي آخر لاشتراكهما في وصف، وهو القياس الشرعي، أو التمثيل، مثل: الاستدلال بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لعلة الإسكار[١].

واليقيني من هذه الصور الثلاث ما يلي[٢]:

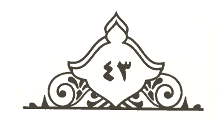
بالنسبة للقياس فإن اليقيني هو القياس البرهاني المستوفي للشروط، وشروط القياس بحسب صورته مستوفاة في مباحث علم المنطق[٣].

---

(١) راجع: نشر الطوالع، ص ٥٧/ ٦٠.

(٢) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٧٨ - ٨٠.

(٣) راجع: تيسير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، محمد شمس الدين إبراهيم سالم، ص ١٨٠ - ٢١٢.



وأما الاستقراء فإن اليقيني منه هو الاستقراء التام الذي ثبت قطعًا ثبوت الحكم لجميع الجزئيات بعد حصرها فعلًا لا ادعاء، وإلا فإنه يفيد الظن[1].

وأما التمثيل فاليقيني هو ما حصل الجزم فيه بعلية الجامع، ولم تكن خصوصية الأصل شرطًا، ولا خصوصية الفرع مانعًا[2].

نماذج من تنوع صور الأدلة منذ الإمام الأشعري:

منذ بداية المذهب الأشعري تجد نقاشًا حول الصور المنتجة لليقين في استدلالاتهم، وقد نقل الإمام أبوبكر بن فورك عن الإمام الأشعري بعض صور الأدلة التي يراها يقينية، وهي لا تخرج عن هذه الثلاث التي ذكرها المناطقة فقال: «وكان يقول في أقسام الاستدلال وطرقه إن ذلك على أنحاء»[3]

ويمكن أن نسمي **الصورة الأولى** «القياس المنطقي» يقول الإمام الأشعري: «فمنها ما سبيل القول في الغائب عن حواسنا، كسبيل ما بحضرتنا؛ في أنا نعرف الذي بحضرتنا باستدلال، كما نعلم ما غاب عنا»[4].

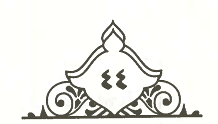
وقدم الأشعري عدة استدلالات طبق فيها هذه الصورة، نذكر أحدها مع إضافة ألفاظ بين معقوفتين بغرض توضيح الدليل، يقول الشيخ الأشعري: «لو جاز أن يَظهر العالم على إتقان صنعه، ممن ليس بعالم

(١) راجع: حاشيتي الدسوقي والعطار وتعليقات الشرنوبي على تذهيب الخبيصي لتهذيب المنطق للتفتازاني: ص ٤١٢ – ٤١٣.

(٢) راجع: السابق: ص ٤١٤.

(٣) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك: ص ٢٨٧.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٨٧.



ولا قادر ولا حي، كان ظهور الأعراض [كالحركة والأفعال الإنسانية] ممن ليس بعالم ولا حي ولا قادر أجوز، [لكن التالي محال بالمشاهدة، فالأفعال الحكيمة لا تصدر من ميت عاجز]، فدلت أفعال القديم على أنه حي عالم قادر، كما دلت أفعال الإنسان إذا كانت محكمة على أنه عالم قادر حي»[١]، فهذه صورة من صور القياس المنطقي الاستثنائي.

الصورة الثانية: الاستقراء التام، يقول الإمام الأشعري: «من هذا الضرب من الاستدلال (أي الصورة الأولى التي سماها الاستدلال، وسميناه القياس المنطقي) أن يستدل على الشيء بأن ينقسم في العقل إلى أقسام، فيفسد الأقسام كلها إلا واحدًا، فيعلم أن ذلك القسم هو الصحيح»[٢].

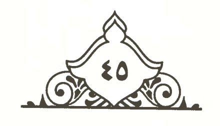
وقد اعترض بعض المتكلمين والمناطقة، كالإمام الآمدي، وغيره على يقينية الاستقراء، لعدم فحص سائر الجزئيات في الاستقراء الناقص، وتعسر الاستيثاق من انطباق الحكم على سائر الجزئيات في الاستقراء التام[٣]، وجاء في شرح الخبيصي لتهذيب المنطق التصريح بهذا التشكيك: «فصل في الاستقراء والتمثيل، وهما لا يفيدان اليقين، بل يفيدان الظن، ولهذا جعلهما القوم من لواحق القياس، لا منه، أما الاستقراء فهو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي... وهو لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ، ويكون حكمه مخالفًا لما استقرئ»[٤].

(١) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٢٨٧.

(٢) السابق، ص ٢٨٧.

(٣) أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي، ١/ ٢٠٨.

(٤) حاشية الدسوقي والعطار على التذهيب، للخبيصي، ص ٤١٢ – ٤١٣.



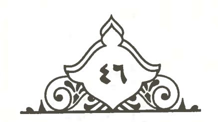
ورد بعض المناطقة بأن الاستقراء التام يقيني، وهو القياس المقسم، فقد نقل العطار في حاشيته على التذهيب عن الجرجاني قوله: «لابد في الاستقراء من حصر الكلي في جزئياته، ثم إجراء حكم واحد على تلك الجزئيات؛ ليتعدى ذلك الحكم إلى ذلك الكلي، فإن كان ذلك الحصر قطعيًا؛ بأن تحقق أن ليس له جزئي آخر كان الاستقراء تامًا، وقياسًا مقسمًا»[1].

الصورة الثالثة: قياس التمثيل، يقول الأشعري: «يجوز أن يكون الشيء موصوفًا بصفة من الصفات لعلة من العلل، فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلة؛ لأن ذلك هو طرد العلة في المعلول، وذلك كالمتحرك والعالم، الذي إنما كان متحركًا؛ لوجود الحركة والعلم به، فواجب أن يقضى بذلك على الغائب في كل عالم ومتحرك»[2].

وقد شكك بعض المتكلمين والمناطقة في يقينية التمثيل، فالآمدي يعتمد في تشكيكه على عدم وجود ما نتحقق به من علِّية الصفة المشتركة بين الجزئيين إلا الطرد والعكس (دوران العلة مع المعلول حيث دار، والسبر والتقسيم)، ويرى أنهما طريقان ظنيان في إثبات أن الوصف المشترك بين الجزئيين هو وحده العلة الموجبة للحكم فيهما[3].

وقد ناقش أبو العباس اللكهنوي في شرح سلم العلوم التشكيك في يقينية صورة قياس التمثيل، وأكد أنها صورة مستوفاة لشروط الصحة كالقياس

(١) حاشية الدسوقي والعطار على التذهيب، للخبيصي، ص ٤١٢.
(٢) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٢٨٨.
(٣) أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي، ١/ ٢١١.



المنطقي، وأن العبرة بمادة قضاياها، فقال: «قالوا هو حجة ظنية، وبعضهم شددوا وقالوا دون الاستقراء، والشيخ [يقصد ابن سينا] أفرط في ذلك، وقال هو أيضًا حجة ضعيفة، وهذا كله من سوء فهم الشيخ وأتباعه، والنصير الطوسي قد انتهى في هذا الأمر حد البلادة، وظن انه لا يلزم منه شيء، فإنا بيّنا سابقًا أن طريق الإيصال فيه قطعي [أي: إنه قياس مستوفي لشروط القياس] فإنه راجع إلى القياس، فإن كانت مقدماته قطعية تورث القطع، كالقياس المنطقي، وهل يشك عاقل إذا ثبت أن حكم جزئي معلول لعلة قطعًا، وهي موجودة في جزئي آخر قطعًا، في أن ثبوت ذلك الحكم في ذلك الجزئي قطعي؛ لا سيما إذا علم قطعًا أن العلة وضعت علة لتعدية الحكم بها، وإن كانت ظنية يورث الظن؟!»(١).

وناقش القول بظنية طريق الدوران (الدور والعكس)، وبيّن أن علامة العلة ليست مجرد الدوران، وإنما التأثير.

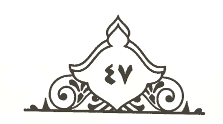
ورفض التشكيك في السبر والتقسيم بإطلاق، فلابد من التفصيل حسب طبيعة كل قضية، فإن السبر والتقسيم إن كان ظنيًا فنتيجته ظنية، وإن كان قطعيًا فنتيجته قطعية(٢).

وقد تتبع الدكتور/ حسن الشافعي موقف طائفة من المتكلمين في مناقشة قياس التمثيل وانتهى إلى تشكيك عدد منهم في يقينيته كابن

---

(١) شرح بحر العلوم للكهنوي على سلم العلوم للبيهاري، ص ٥٤٥ وما بعدها، وحاشية الدسوقي والعطار على التذهيب للخبيصي، ص ٤١٤.

(٢) راجع: شرح بحر العلوم للكهنوي على سلم العلوم للبيهاري، ص ٥٤٥ وما بعدها.



حزم والمعتزلة والآمدي، ومع ذلك لاحظ تمسكهم به عمليًا في بعض المسائل[1].

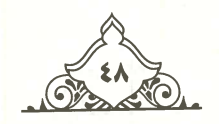
ونعود إلى الإمام الأشعري وهو يضرب الأمثلة؛ ليوضح أن الحكم على الغائب بما في الشاهد لا يجوز إلا إذا استوى معناهما واتفقت عِلّتاهما وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه، وأن هذا تابع للاستدلال، فيقول ردًا على من قال: «إذا لم تشاهدوا شيئًا إلا محدثًا، وإذا لم تشاهدوا شيئًا إلا عرضًا أو جوهرًا أو جسمًا، فيجب أن تحكموا بأنه لا شيء إلا كذلك!

إنما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب، ونرد الحكم إلى الحكم إذا استوى معنياهما، واتفقت علتاهما، وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه، وإذا لم يكن الشيء شيئًا لأنه جوهر، ولا؛ لأنه عرض، ولا لأنه جسم، ولا لأنه لا يخلو من واحد منها، لم نوجب القضاء بذلك على الغائب، ولما كنا إنما نثبت الشيء شيئًا إذا أثبتناه موجودًا، ثم ننظر بعد ذلك فيما عداه من أوصافه فنحكم له بمثل حكمه، فإن أوجبت الدلالة أن يكون بخلاف وصفها أثبتناه شيئًا، وأحلنا وصفه بشيء من ذلك»[2]..

ضوابط إفادة الدليل النقلي اليقين، ومناقشة القول بعدم وجود نصوص شريفة قطعية الدلالة:

يفيد الدليل النقلي اليقين إذا ثبت قطعًا لفظه ومعناه، وثبت قطعًا أنهما مرادان للشارع الحكيم[3].

(١) راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية، د/ حسن الشافعي، ص ١٤١- ١٤٨.
(٢) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ٢٩٠.
(٣) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٨٢.



ومحل النقاش بين العلماء هو: هل يمكن أن توجد نصوص قطعية السند والمتن في العقيدة أو لا؟

لقد أكد العلماء أن هذا متوقف على:

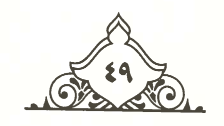
- تواتر نقل النصوص.
- وتواتر العلوم اللازمة لتحديد معناها؛ كالمعاجم، والشعر الجاهلي، والنحو، والتصريف... إلخ.
- والقطع بإرادة النبي ﷺ لهذه المعاني التي نفهمها من النصوص الآن.
- وانتفاء المعارض القطعي لظواهر هذه النصوص.

تقرير المذهب المشهور في نفي وجود نصوص يقينية الدلالة:

زعم كثير من العلماء ضرورة انتفاء يقينية بعض هذه الشروط، وجزموا بأن الأدلة اليقينية تبقى ظنية حتى لو تواتر إسنادها[1].

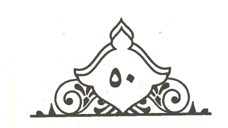
وممن شرح هذا المذهب الإمام الإيجي صاحب «المواقف»، ونسبه إلى المعتزلة وجمهور الأشاعرة، فقال: «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا؟ قيل: لا تفيد، وهو مذهب المعتزلة، وجمهور الأشاعرة؛ لتوقفه أي: توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع، أي: وضع الألفاظ المنقولة عن النبي لمعان مخصوصة، والإرادة أي: وعلى العلم بأن تلك المعاني مرادة منه.

(١) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، (١/ ٨١ – ٨٥).



والأول: وهو العلم بالوضع: إنما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الألفاظ، ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية، ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات، وأصولها أي: أصول هذه العلوم الثلاثة تثبت برواية الآحاد؛ لأن مرجعها إلى أشعار العرب وأمثالها وأقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس؛ كالأصمعي والخليل وسيبويه، وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطأ من العرب؛ فإن امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية، وفروعها تثبت بالأقيسة، وكلاهما - يعني رواية الآحاد والقياس- دليلان ظنيان بلا شبهة.

والثاني: وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل، أي: نقل تلك الألفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بإزائها في زمن النبي إلى معان أخرى، إذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الأولى لا المعاني الأخرى التي نفهمها الآن منها، وعلى عدم الاشتراك، إذ مع وجوده جاز أن يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه، وعدم المجاز، إذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي تبادر إلى أذهاننا، وعدم الإضمار، إذ لو أضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله، وعدم التخصيص، إذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه، وعدم التقديم والتأخير فإنه إذا فرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما أدركناه، والكل أي: كل واحد من النقل وإخوته لجوازه في الكلام بحسب نفس الأمر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن.



ثم بعد هذين الأمرين، أعني العلم بالوضع والعلم بالإرادة، لا بد من:

العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي إذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعًا بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر»[1].

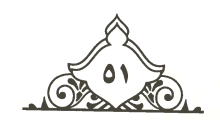
ترجيح العلماء وجود نصوص شرعية قطعية بناء على قواعد أهل السنة:

فصّل الإمام الرازي المذهب المشكك في وجود نصوص قطعية الدلالة في كتابه «المحصول في أصول الفقه»، وانتهى إلى نقده إجمالًا بالقول: «واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر»[2]، وبهذا التعقيب الإجمالي يتبين أن الإمام الرازي صرح في كتابه «المحصول» بأن الأدلة اليقينية تفيد اليقين إذا احتفت بها قرائن تفيد اليقين.

وقد أثبت العلامة الشيخ أبو دقيقة - بناء على قواعد المذهب الأشعري- تحقق هذه الشروط بالفعل في النصوص المتواتر سندها، التي قامت القرائن على تحديد مراد النبي ﷺ منها، سواء جاءت هذه النصوص في قضايا شرعية أو اعتقادية؛ حيث لا عبرة بمعارض عقلي في

(١) المواقف، عضد الدين الإيجي، ١/ ٢٠٥.

(٢) المحصول، الرازي، ١/ ٤٠٨.

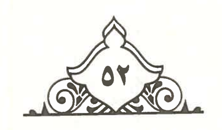


الشرعيات[1]، كما أن القول بالمعارض العقلي في العقيدة بعد ثبوت صدق الرسول، وتواتر المعنى الذي أراده هو، قول بتكذيب الرسول الذي ثبتت عصمته، وهو محال؛ لاستحالة تصديق الله- تعالى- للكاذب.

يقول الشيخ أبو دقيقة: «الذي دعا المعتزلة، وجمهور الأشاعرة إلى القول بعدم إفادة الدليل النقلي اليقين هو أن المقتضي لإفادته اليقين غير حاصل، ذلك المقتضى هو: الجزم بالمعاني الحقيقية التى وضعت لها الألفاظ، والجزم بأنها مرادة، والجزم بعدم المعارض العقلي، وحينئذ فهم لا ينازعون في إفادته اليقين إذا حصلت هذه الأمور الثلاثة».

وعلى ذلك يقال: لا يصح أخذ الدعوى كلية، فإن من الأوضاع [يقصد معاني الكلمات وقواعد العربية] ما هو معلوم بطريق التواتر كوضع السماء والأرض لمدلوهما، وكأكثر قواعد النحو والصرف، مثل كون المبتدأ مرفوعا، وأن تركيبه مع الخبر يكون على هيئة كذا كقولك:

(١) وقد خصص صاحب المواقف هذا الحكم (عدم اعتبار المعارض العقلي للنصوص في بعض الحالات) بالنصوص الواردة في الشرعيات؛ حيث قال: «والحق أنها أي: الدلائل النقلية قد تفيد اليقين أي: في الشرعيات؛ بقرائن مشاهدة من المنقول عنه، أو متواترة- نقلت إلينا تواترا- تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات المذكورة، فإنا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه سفسطة، لا شبهة في بطلانها، وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها؛ فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا، وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعا، فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواترا؛ تحقق العلم بالوضع والإرادة، وانتفت تلك الاحتمالات التسعة، وأما عدم المعارض العقلي، فيعلم من صدق القائل، فإنه إذا تعين المعنى وكان مرادا له، فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه». راجع: المواقف، ١/ ٢٠٩، ونشر الطوالع، ص ٧٧ - ٧٨.



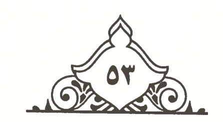
«العالم حادث»، وتركيب الفعل مع الفاعل يكون على هيئة كذا مثل: «خلق الله العالم»، ومثل كون هيئة (فَعَلَ) للماضي، وهيئة (يَفْعُل) للمضارع.

ومعلوم أيضا أن المعاني المستعملة فيها الآن هي التى كانت مستعملة فيها في زمن الرسول، فإذا انضم إلى ذلك قرائن مشاهدة كما للحاضرين في صحبة النبي ﷺ، أو متواترة كما للغائبين، تحقق العلم بالوضع والإرادة، وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة، وحينئذ يفيد الدليل النقلي اليقين».

وأما بالنسبة للجزم بانتفاء المعارض العقلي فيما ثبت قطعًا مراد النبي منه فقد قال: «إن الدليل النقلي إما أن يكون لإثبات الشرعيات التى لا مجال للعقل فيها: مثل الصلاة والزكاة، وإما في العقليات كالتوحيد، فإن كان في الشرعيات فالجزم بنفيه متحقق؛ لأنه لا مجال للعقل فيها، وأيضًا فالمفروض فيه صدق المخبر، -وهو الرسول ﷺ- فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه، وهو محال.

وإن كان في العقليات فالجزم بنفيه متحقق أيضًا؛ لأنه حيث كان الجزم بالوضع حاصلا، وكذلك الجزم بالمراد، وقد فرض صدق المخبر بالأمر العقلي، فإنه يلزم الجزم بنفي المعارض العقلي، لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء المنافي الآخر»[1].

(١) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، (١/ ٨٤ – ٨٥).



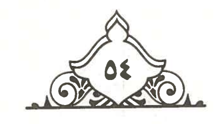
نماذج للنصوص القطعية التي أوردها الشيخ أبو دقيقة:

أكد الشيخ محمود أبو دقيقة قيام القرائن وانتفاء المعارض عن بعض النصوص الشرعية؛ قال: «وذلك كما في النصوص الواردة في إيجاب الصلاة، والزكاة، وفى التوحيد، والبعث، قال- تعالى-: ﴿فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال -تعالى-: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]،

وقال -تعالى-: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، وقال -تعالى-: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [سورة يس: ٧٩][1].



(١) راجع: القول السديد، أبو دقيقة، (١/ ٨٤ – ٨٥).



الضابط الرابع: لا تعارض بين العقل والنقل

قبل أن نعرض لشرح هذا الضابط يجدر بنا أن نبين المقصود بالتعارض والنقل والعقل.

التعارض لغة:

كلمة (عرض) يراد بها المنع، أو العارض الذي يعرض للإنسان، أو الظهور، والمعارضة هي المقابلة، أو المساواة بمعنى المثل(١).

والمعنى المراد هنا هو المنع؛ لأن أحد الدليلين يمنع الآخر.

واصطلاحًا: يعرفه الجويني والآمدي بأنه «التناقض والتنافي»، وعرفه الغزالي بأنه: «التناقض والتضاد»(٢).

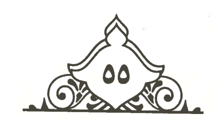
ويقرر الباقلاني أن التعارض هو أن يكون موجب أحد الطرفين منافيًا للآخر.

وتدل هذه التعريفات على أن المتعارضين لا يمكنهما الالتقاء، وهذا هو المعروف بالتضاد والتناقض، فإثبات أحد الدليلين ينفي الآخر بلا شك.

---

(١) راجع: تهذيب اللغة، الأزهري (١/ ٤٥٤)، ومعجم مقاييس اللغة، ابن فارس (٤/ ٢٧٢)، ولسان العرب، ابن منظور (٧/ ١٦٨ - ١٦٩).

(٢) البرهان في أصول الفقه، الجويني (٢/ ١١٩٢)، والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (٤/ ٢٦٥)، والمستصفى من علم الأصول، الغزالي، (٣٧٥).



النقل لغة:

مصدر للفعل «نقل» الذي يدل على تحويل شيء من مكان إلى مكان[1].

وفي الاصطلاح:

«ما علم من طريق الرواية أو السماع؛ كعلم اللغة أو الحديث ونحوهما، وهو يقابل المعقول»[2].

والإطلاق اللغوي كما هو ظاهر يدل على التحويل، والتحويل يقتضي فاعلًا، وهو الذي ينقل الخبر أو الشيء بوجه عام، ومن ثم كان هذا الإطلاق على الوحي من كتاب أو سنة، حيث انتقلا إلينا عن طريق الرواة الذين نقلوهما جيلا بعد جيل.

فالنقل هو ما ورد بكتاب الله ﷻ وما صح عن رسول الله ﷺ.

العقل لغة:

يأخذ عدة معان منها: الإمساك والاستمساك، والشد والمنع، والحبس والتأييد والتشديد والملجأ[3].

والعقل الحجر والنهية والمنع، لمنعه صاحبه مما لا يليق، أو من المعقل وهو الملجأ؛ لالتجاء صاحبه إليه، ومنه العقال للبعير[4].

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة، ٥/ ٤٦٣، ولسان العرب، ابن منظور، (١١/ ٦٧٤).

(٢) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون (٢/ ٩٨٧)، مادة «نقل».

(٣) راجع: الصحاح، الجوهري، (١ / ٢٠٤، ٥ / ١٧٦٩)، وتاج العروس، الزبيدي، (٨ / ٣٧).

(٤) راجع: تاج العروس، الزبيدي، (٨/ ٣٥).



والمعنى اللغوي يشير إلى أن العقل هو الذي يمنع صاحبه من التورط فيما لا يليق، ويلجأ الإنسان إليه عند الحاجة.

اصطلاحًا: يعرف الإمام أبو الحسن العقل بأنه العلم، أي: العلم الضروري[1].

وكان هذا التعريف محل قبول عند أكثر الأشاعرة[2].

ولعل في القول بالعلم الضروري إشارة إلى تلك الملكة التي وهبها الله -تعالى- لعباده، ويتفق عليها العقلاء، وهي ما تعرف بالمبادئ العامة أو قوانين الفكر الأساسية، ولا غنى عنها في إقامة الأدلة أو انتهائها إليها.

وبناء عليه كان الدليل العقلي الصحيح هو ذلك الدليل الذي يعتمد على الضروريات (المسلمات العقلية) وما انتهت إليه من نتائج[3].

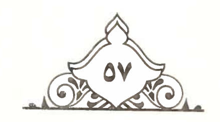
والعقل المقصود هنا هو هذا العقل البرهاني الصحيح الذي يلتزم بالضوابط، ويقوم على مقدمات ثابتة وقطعية بحيث يتوافر فيه شروط النظر الصحيح، وليس العقل الذاتي الذي يستجيب للرغائب الشخصية، فيتبع الهوى غير آبهٍ بالاستدلال الصحيح المنضبط.

---

(١) راجع: مقالات الشيخ أبي الحسن، ابن فورك، (٢٩، ٢٩٩)، البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، (١/ ٨٥)، والمواقف، الإيجي، (١٤٦) وكشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (٢/ ١٢٠٠).

(٢) راجع: الحدود في الأصول، ابن فورك، (٧٩-٨٠)، التقريب، الباقلاني، (١/ ١٩٥)، والمحصل، الرازي، (١٠٤، ٢٠٥)، ونهاية الإقدام، الشهرستاني، (١٠٦ - ١٠٧)، وأبكار الأفكار، الآمدي، (١/ ١٣٠)، والمبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، (١٠٧).

(٣) راجع: شرح المقاصد، التفتازاني، (١/ ٣٩).



يقول الآمدي: «إذا تم النظر الصحيح وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات الصادقة، وترتيبها المفضي إلى لزوم المطلوب، فإنا نعلم بالضرورة أن اللازم عنه علم»[1].

ولا بد أن يراعى في هذا المجال حدود العقل الذي يستمد معلوماته من خلال العالم المحسوس عبر أدواته الحسية فيتلقاها مادة خاما فيعمل فيها مبادئه عند نظره واستدلاله؛ فيستطيع من ثم أن يتعرف على أمور إجمالية عامة؛ كالإيمان بوجود الله تعالى ووحدانيته وعلمه وقدرته وإرادته.

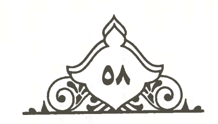
أما خارج نطاق عمل العقل فلا مجال له إلا بالاسترشاد بأداة أشمل منه، أقصد الوحي الإلهي الذي يمد العقل بما غاب عنه وبما يتجاوز حدوده، كالحديث عن الأمور الماضية والمستقبلة ومسائل الغيبيات وأحكام العبادات، ويكون دور العقل والحالة هذه هو التسليم بما ورد بالنص، والعمل على فهمه وبيانه، واللجوء إليه كميزان يختبر من خلاله صوابه وصحته وصدق مقرراته وأحكامه في المجالات التي تعرض لها الشرع، حتى لا يحيد عن النهج السوي، أو يبتعد عن الطريق المستقيم[2].

فالعقل «ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل

---

(١) أبكار الأفكار، الآمدي، (١/ ١٤٩)، وراجع: شرح المقاصد، التفتازاني، (١/ ٣٣).

(٢) راجع: الإسلام والعقل، د/ عبد الحليم محمود، ص ١٨ وما بعدها.



رأي الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك على أن الميزان في أحكامه غير صادق، ولكن العقل لا يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته»[1] ويحكي الأشعري إجماع سلف الأمة على التصديق بالقرآن، والإقرار بكل ما ورد فيه جملة وتفصيلًا، فقد «أجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في كتاب الله، وما ثبت به النقل من سائر سنته، ووجوب العمل بمحكمه والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، ورد كل ما لم يحط به علما بتفسيره إلى الله مع الإيمان بنصه»[2].

وهذا تأكيد على ضرورة التسليم لما يفوق قدرة العقل الإنساني، فما لم يحط به علمًا لا بد أن يرد علمه إلى الله -تعالى- مع التسليم للنص.

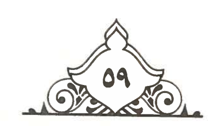
أما إذا بحث العقل بمفرده فيما يتجاوز حدود إدراكه فإنه من ثم يأتي بالغرائب.

العلاقة بين العقل والنقل:

المعروف عن الأشاعرة أنهم جمعوا بين النقل والعقل بعيدًا عن غلواء الحشوية والمعتزلة، فلا وقوف أو جمود عند ظاهر النص كالحشوية، ولا إعلاء للعقل فوق مجاله كالمعتزلة، وما دام النص قد صح فلا بد من الأخذ به مع عدم إهمال العقل الذي ينظر ويتدبر ويستدل.

(١) المقدمة، ابن خلدون، ص٤٠٤. وراجع: التقريب، الباقلاني، ص ٢٢٧.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، ص٢٩٣.



يقول ابن فورك عن طائفة أهل السنة: «نقلت ما وعت عن رسولها، وروت ما سمعت عن العدول، عن النبي ﷺ، وقد اعتقدت أصول الدين وحقائق التوحيد بدلائل العقول والسمع، فروت ذلك على موافقة أصولها، ومعاضدة ما شهدت البراهين بصحتها»[1].

ويبين الغزالي -رحمه الله تعالى- الفارق بين أهل السنة وغيرهم بأنهم «تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول، والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلة البصائر، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا إلا من خبث ضمائرهم، فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط»[2].

وكان تشبيهه البديع للعقل بالبصر الصحيح والنقل بشعاع الشمس، وأنه لا غنى لأحدهما عن الآخر، ولم يفطن لهذا الجمع إلا أهل السنة والجماعة[3].

ويتساءل: «أنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر؟ أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، وبرهان العقل هو الذي عرف صدقه فيما أخبر؟ وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟»[4].

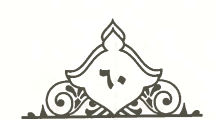
---

(١) مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، ص٣٩.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٦٥.

(٣) راجع: المصدر السابق، ص٦٦

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٦٦.



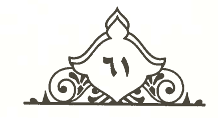
ويؤكد ابن عساكر على مسلك الأشاعرة العام فيقول إنهم: «لا يتركون التمسك بالقرآن والحجج الأثرية ولا يسلكون في المعقولات مسلك المعطلة القدرية لكنهم يجمعون في مسائل الأصول بين الأدلة السمعية وبراهين العقول ويتجنبون إفراط المعتزلة ويتنكبون طرق المعطلة»[1]

وقد كانت هذه هي السمة البارزة عند الأشاعرة منذ أن أعلنها الإمام أبو الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي ثار على غلواء الحشوية والمعتزلة على السواء فجمع بين المنقول والمعقول فلاقت طريقته قبولا عند الأمة، فقرر أن عقيدته هي التمسك بكتاب الله عَزَّ وَجَلَّ وسنة رسوله ﷺ فقال: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي نتدين بها التمسك بكتاب ربنا عَزَّ وَجَلَّ وبسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون»[2].

وأشار -رحمه الله تعالى- إلى دور العقل مع النص، فأكد أن «القرآن والسنة لم يهملا العقل ولم يحرِّما النظر والاستدلال، وإذن فاستعمال العقل في فهم الشرع وتأييده ليس ضلالة كما يفهم هؤلاء الجهلة الكسالى، ولكنه واجب يجب أن يؤدى»[3].

وبعيدًا عن مغالاة المعتزلة في استخدام العقل مما أدى إلى إنكارهم أمورا ثابتة في الشرع، كان منهج الأشعري المتميز هو المزاوجة بين النص والعقل، ولا يترك العقل بمفرده حتى لا يتبع هواه، بل في ضوء

(١) تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص٣٩٧.
(٢) الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، ص٨ - ٩.
(٣) الأشعري، د/ حمودة غرابة، ص٨١.



الشرع الذي يجعله متبعًا لهداه فيعصم من الزلل والعثار، ولهذا إذا انتهى بنا العقل إلى ما لم يأذن به الشرع لم نأخذ بما قال به العقل[1].

والأخذ بالنقل والعقل في الاستدلال منهج عام عند الأشاعرة، فطريق الاستدلال الكتاب والسنة والإجماع والعقل[2].

ويؤكد الأشاعرة أنه يستحيل وقوع التناقض بين النقل والعقل؛ لأن النص والعقل المجردان لا يمكن أن يتعارضا؛ فمصدرهما واحد وهو الخالق -سبحانه-، وجعلهما الله ﷻ من طرق الهداية التي نصبها لعباده، وما دام الأمر كذلك فلا تعارض، وإذا ظُن حدوثُ لبس أو اختلاف بينهما فمنشؤه إما عدم ثبوت صحة النص أو خلل في نظر العقل.

يقرر الجويني إن: «الشرع يرشد إلى ما لا يستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه»[3].

لذا فإن التعارض الحقيقي بين صحيح النقل وصريح العقل من الأمور المستحيلة لعدم الاستغناء بأحدهما عن الآخر، فلا تكليف أو إرشاد بدون نص، ولا عمل للنص بدون عقل فاهم وشارح ومستدل، ومن ثم رفع التكليف عن المجنون، «ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول»[4].

---

(١) راجع: الأشعري، د/ حمودة غرابة، ص:٥٩، ٨١، ٨٦-٨٧

(٢) راجع: مقالات الشيخ أبي الحسن، ابن فورك، ص ١٦، الإنصاف، الباقلاني، ص ١٩، وتمهيد الأوائل، الباقلاني، ص٣٣.

(٣) اللمع، الجويني، ص١٢٣.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ٢٧٢.



وقسم الباقلاني أصول العقائد، بل جميع أحكام الدين من حيث إدراكها إلى:

ما يُدرك عقلًا فقط، وما يُدرك سمعًا فقط، وما يجوز إدراكه عقلا وسمعا، فالأول كطريق إثبات النبوة عن طريق المعجزة التي يثبت من خلالها صدق النبي، والثاني كأحكام التكليف، والثالث كمسألة الرؤية[١]. وبمثل ذلك قال الجويني والغزالي[٢].

كانت هذه السمة بارزة وواضحة عند الأشاعرة ولكن اتخذت العلاقة بين النقل والعقل صورة جديدة مع الرازي، وزكّاها الآمدي[٣].

بناء على اعتمادهم على أصل الدور العقلي، ومن ثم بالغوا في تقدير العقل أكثر مما ينبغي.

يرى الرازي أن الدليل إما أن يكون عقليًا بجميع مقدماته، أو نقليًا بجميع مقدماته، أو مركبا من القسمين.

أما الأول- فإذا كانت مقدماته كلها يقينية فالنتيجة يقينية، أما إذا كانت ظنية أو بعضها يقينيا والآخر ظنيا فالنتيجة ظنية.

أما الثاني- وهو كون المقدمات كلها يقينية، فهذا محال؛ لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على صدق الرسول وهذا لا

(١) راجع: التقريب، الباقلاني، (١/ ٢٢٨ – ٢٣١)، والتمهيد، الباقلاني، ص ١٢٨.
(٢) راجع: الإرشاد، الجويني، ص٣٥٩، والاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ٢٧١.
(٣) راجع: في علم الكلام، أحمد صبحي، (٢/ ٢٧٩ وما بعدها).



يستدل عليه بالنقل وإلا كان الدور الباطل، فكان النقلي متوقفا على الدليل العقلي من هذا الوجه.

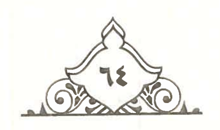
أما الثالث- المكون من الدليلين، فهو كثير، والدلائل النقلية تفيد الظن إلا أن هذا الحكم ليس على إطلاقه لإمكان وجود قرائن تجعل هذا الدليل يقينيًا[1].

هذا القول بالدور العقلي واحتمال المعارض هو الذي حدا بالرازي إلى هذا القول المخالف لكثير من الأشاعرة.

وكان الأولى السير على المنهج العام عند أسلافهم من الأشاعرة كما أسلفنا.

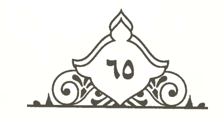
يقول د/ حسن الشافعي فيمن قال بقول الرازي من الأشاعرة بعد مناقشتهم: «لا يسعني إلا أن أخالفهم في موقفهم هذا، وبالإضافة إلى ما قدمته من اعتبارات، فإني أعتقد أنه لو قدر لعلم الكلام أن يحيا حياة جديدة، فلن يتم ذلك إلا باستمداده من الكتاب والسنة، والإفادة مما يدلان عليه من أنظار عقلية وبراهين قطعية، فيعمل على اكتشافها وتنميتها وتقديمها للعقول في ضوء الفكر الإنساني المعاصر، على أن تحسم مسألة التأويل للنصوص الدينية: متى يجوز؟ وعلى أي أساس؟ فإنها هي التي فرقت بين المسلمين في مسائل العقيدة»[2].

(١) راجع: الأربعين في أصول الدين، الرازي، (٢/ ٢٥١ وما بعدها)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، ص ٥٠ وما بعدها.
(٢) الآمدي وآراؤه الكلامية، د/ حسن الشافعي، ص١٣٩.



ويبقى المسلك العام عند الأشاعرة هو العلاقة المتميزة بين العقل والنقل التي تزاوج بينهما، وتعطي لكل منهما دوره، فلا استغناء بأحدهما عن الآخر، ولا تعارض بحال بين العقل والنقل، وإذا بدا أي تعارض للناظر، فالحق أنه وهم من جهته فحسب، يكفيه أن يعيد النظر، أو يرجع إلى تحرير المسألة عند غيره؛ ليصل إلى الحق.





نماذج تطبيقية

تعددت المسائل التي تبرز عدم التعارض بين العقل والنقل في التراث الأشعري؛ حيث تطابق كل من الاستدلالين، وفيما يلي بعض النماذج التي تدل على هذه القاعدة.

النموذج الأول: الاستدلال على وجود الله -تعالى- من خلال حدوث العالم:

إذا نظر العقل نظرا صحيحا بعيدًا عن المعوقات من تقليد أعمى وهوى، لتوصل إلى الإيمان التام بوجود الله -تعالى-.

وقد تحدث الأشاعرة عن هذه الحقيقة من خلال قولهم بأمور يستقل العقل بها، ولا بد من الإيمان بها قبل الإيمان بالرسالة ذاتها؛ إذ كيف يؤمن بالرسول قبل معرفة المرسِل له؟ ومن ثم قالوا بأن العقل هو السبيل إلى تلك المعرفة.

استدل الأشاعرة على وجود الله -تعالى- من خلال النظر في المخلوقات التي يثبت العقل حدوثها، والتي تنتهي إلى محدث مخالف لها، وإلا لزم الدور والتسلسل الباطلان.

استدل الأشعري -رحمه الله تعالى- على وجود الباري -تعالى- من

خلال النظر في خلق الإنسان وتنقله من حال إلى حال من النطفة إلى العلقة إلى المضغة حتى يصير طفلا ثم شابًا ثم كهلا ثم شيخًا، ولا بد ضرورة أن يكون له ناقل ينقله من مرحلة إلى أخرى، ويستحيل أن يكون هو الفاعل؛ لأن الإنسان في حال كماله لا يتمكن من فعل ذلك، فكيف وهو في حال النقصان؟ فلا بد حتما أن يكون الناقل غيره [1].

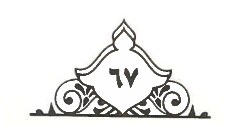
ويقرر الباقلاني أن صانع العالم لا يمكن أن يكون مثله، وإلا لكان محتاجًا، فثبت أن صانع العالم قديم، وإلا تسلسل الأمر، وهذا غاية البطلان.

يقول الباقلاني: «إذا ثبت أن للعالم صانعا صنعه، ومحدثا أحدثه، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبها للعالم المصنوع المحدث؛ لأنه لو جاز ذلك لم يخل: إما أن يشبهه في الجنس أو في الصورة، ولا يجوز أن يكون مشبها له في الجنس؛ لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثا كالعالم المحدث، والصانع لو لم يكن قديما كما ذكرنا لكان محدثا، ولو كان محدثا لاحتاج إلى محدث أحدثه؛ لأن غيره من الحوادث إنما احتاجت إلى محدث لأنها محدثة، ولو كان ذلك كذلك لاحتاج كل محدث إلى محدث آخر، إلى ما لا نهاية له ولا غاية، ولما بطل ذلك صح كونه قديما أزليا» [2].

---

(١) راجع: اللمع، الأشعري، ص١٧ – ١٩.
هذا التغير الذي يدل على الحدوث هو ما استدل به الخليل عليه السلام، راجع: الإنصاف، الباقلاني، ص ٢٩.

(٢) الإنصاف، الباقلاني، ص ٣١، ٣٢. راجع: التمهيد، الباقلاني، ص ٢٢ وما بعدها، وأصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص٣٣ وما بعدها، والإرشاد، الجويني، ص ١٧ وما بعدها، والشامل في أصول الدين، الجويني، ص١٠٥ وما بعدها، والتبصير في الدين، الإسفراييني، ص١٢٩ – ١٣٠، ونهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص ٣ وما بعدها، والاقتصاد في



هذا الاستدلال العقلي يتوافق تماما مع ما ورد في القرآن الكريم من آيات تنبه على النظر في الأنفس والآفاق، من خلال الاستدلال بالآثار على المؤثر؛ للتوصل إلى معرفة الخالق- سبحانه-.

قال- تعالى-: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣].

وقال ﷻ: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١].

وقال –تعالى-: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

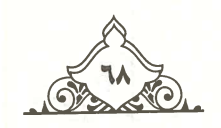
إلى غير ذلك من آيات تدل على حدوث العالم الذي يدل على احتياجه إلى محدِث.

النموذج الثاني: الاستدلال على الصفات نقلًا وعقلًا:

لم يكتف الأشاعرة بالاستدلال عقلا على الصفات، بل جمعوا بين الاستدلالين النقلي والعقلي، وكانت سمة واضحة في تناولهم لهذه المسألة.

يقول الباقلاني في معرض استدلاله على صفة العلم: «ويجب أن يعلم: أنه تعالى عالم بجميع المعلومات. والدليل عليه قوله – تعالى-: ﴿أَنزَلَهُۥ

الاعتقاد، الغزالي، ص ٩٥ وما بعدها، وشرح العقائد النسقية، التفتازاني، ص٢٨.



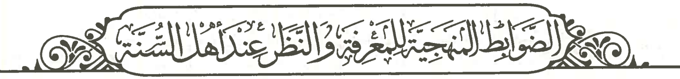
بِعِلْمِهِۦ﴾ [سورة النساء، ١٦٦]، وقوله – تعالى -: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقوله – تعالى -: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٩]، وقوله – تعالى -: ﴿فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [هود: ١٤]، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى. وكذلك يدل على أنه عالم: صدور الأفعال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكام وإتقان، وذلك لا يحصل إلا من عالم بها، ومن جوز صدور خط معلوم منظوم مرتب من غير عالم بالخط، كان عن المعقول خارجا، وفي عمل الجهل والجاهل»[1].

هذا التطابق بين الاستدلالين النقلي والعقلي يدل على قيمة هذه القاعدة عند علمائنا الذين جمعوا بينهما، بلا تفريط أو إفراط في أحدهما دون الآخر، وهذا – كما سبق – مما تميز به المنهج الأشعري.

(١) الإنصاف، الباقلاني، ص٣٤.





النموذج الثالث: المعاد وأمور الآخرة:

المسائل السمعية لا يستطيع العقل الوصول إليها بمفرده؛ لأنها خارج نطاقه؛ إذ يتعامل مع المحسوسات التي يعمل فيها مبادئه، ولكن هل معنى ذلك أن العقل لا دور له إطلاقًا في هذا الباب؟

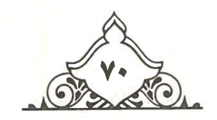
الحق أن الأشاعرة بمنهجهم المتميز الجامع بين النقل والعقل تناولوا المسألة بطريقة متزنة، فالأساس هنا الدليل النقلي الذي يزود العقل بمعلومات لا يمكنه الوصول إليها بمفرده؛ كعذاب القبر ونعيمه، والروح، والصراط، والميزان، والجنة والنار، وما دام النص قد أثبت فعلى العقل أن يؤمن بما ورد ويسلم، فـ«القرآن يرضي العقل في نزعته إلى الاجتهاد في الفهم، أو يشجعه عليها، لكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية، ألا وهو الوحي»[1].

وقد تعرض النص لهذه المسائل بأسلوب دقيق محكم يتيسر على العقل التعامل معه بعيدا عن أي تعقيد.

يقول الجويني مقررًا قاعدة التعامل مع المسائل الغيبية في معرض حديثه عن المعاد: «مقصود هذا الباب يحصره فصلان: أحدهما في تثبيت جواز الإعادة، والثاني في وقوعها. فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه، ويدل عليه السمع أيضًا...، وكل حادث عدم، فإعادته جائزة»[2].

(١) مداخل إلى العقيدة الإسلامية، د/ يحيى هاشم فرغل، ص١٠٤.

(٢) الإرشاد، الجويني، ص ٣٧١. وراجع: شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص ٦٧ وما بعدها.



والعقل وإن حكم بجواز الوقوع، فلا يثبت الحكم للشيء إلا من خلال السمع

«ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع»(١).

ويقول الباقلاني: «ويجب أن يعلم: أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال، ونصب الصراط، والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق، ويجب الإيمان والقطع به؛ لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل)(٢).

ويبين الأشعري -رحمه الله تعالى- دليل وقوع الحشر بالعقل بقوله: «فإن قال قائل: ما الدليل على جواز إعادة الخلق؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الله -سبحانه- خلقه أولا لا على مثال سابق، فإذا خلقه أولا لم يعيه أن يخلقه خلقا آخر»(٣).

ويقول الغزالي: «أما الحشر فنعني به إعادة الخلق، وقد دلت عليه القواطع الشرعية، وهو ممكن بدليل الابتداء، فإن الإعادة خلق ثان، فلا فرق بينه وبين الابتداء، وإنما يسمى إعادة بالإضافة إلى الابتداء السابق، والقادر على الإنشاء والابتداء قادر على الإعادة»(٤).

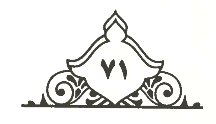
---

(١) الارشاد، ص ٣٥٨. وراجع: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ٢٧١.

(٢) الإنصاف، الباقلاني، ٤٨. وراجع: المواقف، عضد الدين الإيجي، ص ٣٧١ - ٣٧٢، وشرح المقاصد، التفتازاني (٥/ ٨٢)

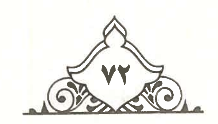
(٣) اللمع، الأشعري، ص ٢١

(٤) الاقتصاد، الغزالي، ص ٢٧٣



المعول عليه هنا هو النص ابتداء، وما دام قد ثبت النص، فالعقل يؤمن ويسلم ويفهم ويشرح، ولا شك أن النص لا يأتي بما يحكم العقل باستحالته، إنما يأتي بما تجيزه العقول كما سبق.





الضابط الخامس: الأدلة النقلية عقلية أيضًا في وقت معا

إذا كان فهم النص عملًا عقليًا، فإن هذا الفهم لا يخرج عن إطار النص، وإلا كان مناهضا له ومخالفا، في الوقت الذي تنبه فيه النصوص إلى النظر والتدبر؛ ليتبين للناس النص ويتضح، فالعقل فاهم وشارح للنص لا حاكم عليه.

والنصوص الشرعية بلا شك تحمل بداخلها دلائل عقلية، بحيث لو صيغت هذه الأدلة بطريقة عقلية مجردة لم تخرج عن المعنى المراد من النص؛ لذا فهي دلائل شرعية عقلية في الوقت نفسه.

وقد استخدم الأشعري العقل في فهم النصوص، مستخرجًا الأدلة منها، محللا إياها بطريقة منطقية [1].

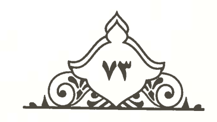
ويبين - رحمه الله تعالى - أن أصول التوحيد مستمدة من القرآن الكريم [2].

---

(١) راجع: مقدمة الشامل، ص ٦٦.

وهذه مهمة علماء الكلام، يقول ابن خلدون: «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية» المقدمة، ابن خلدون، (٢/ ٢١٤).

(٢) راجع: استحسان الخوض في علم الكلام، الأشعري، ص ٤٠، فيها الحديث عن وجود الله تعالى ووحدانيته، وعن البعث من ص ٤٠ - ٤٢، إثبات أن الحوادث لها أول، ص ٤٢ - ٤٣ وباقي الكتاب عن مسائل مستمدة من القرآن والسنة وعدم خلط العقليات بالسمعيات والضد.

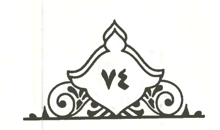


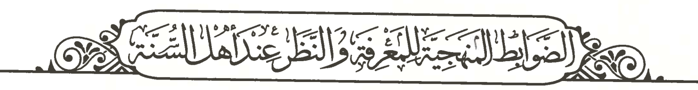
وبعد أن ذكر الباقلاني بعض الآيات التي تدل على التفكر والتدبر قال: «فأمرنا بالاعتبار والاستبصار ورد الشيء إلى مثله أو الحكم له بحسب نظيره، وهذا هو الحكم المعقول، والتقاضي إلى أدلة العقول»[1].

العقائد إذًا سبيلها البراهين الدالة عليها، وهذه البراهين نبّه القرآن الكريم عليها، وهذا ما يجعل للمنهج الأشعري قيمته الكبرى؛ لاعتماده على النص في تقرير العقائد والاستدلال عليها والحجاج عنها، وقد كان هذا شائعًا في تناول الأشاعرة للمسائل العقدية وهذا ما نجليه فيما نعرضه من نماذج في السطور القادمة بحول الله تعالى.

---

(١) الانصاف، الباقلاني، ص ٢٠





نماذج تطبيقية

النموذج الأول: وجود الله تعالى ووحدانيته

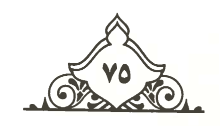
رأينا في الضابط السابق كيف كان التوافق بين الاستدلالين العقلي والنقلي في تناول المسائل العقدية، وهنا سيكون التركيز على استفادة الأشاعرة من الأدلة النقلية، وعرضها بطريقة عقلية، ففي كتاب «استحسان الخوض في علم الكلام» ركز الأشعري - رحمه الله تعالى- على بيان هذه القاعدة المهمة التي تدفع عن الأشاعرة دعوى الاكتفاء بالدليل العقلي وعدم الاهتمام بالدليل النقلي.

بعد أن ذكر الأشعري -رحمه الله تعالى- الاستدلال على وجود الباري – تعالى- من خلال النظر في التغير الذي يعتري الكائن الحي، وذلك بالانتقال من حال إلى حال، ذكر بعض الآيات التي استنبط منها هذا الدليل. منها قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨-٥٩].

وقوله تعالى مخبرا عن إبراهيم عليه السلام لما رأى الكوكب: ﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧][1].

---

(١) راجع: اللمع، الأشعري، ص ١٧ وما بعدها.



وهذه الطريقة في الاستدلال التي استخدمها الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ كانت طريقة المدرسة على اختلاف مراحلها[1].

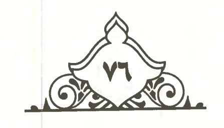
وعن استنباط دليل الوحدانية يقول الأشعري- رحمه الله تعالى-: «وأما الكلام في التوحيد فمأخوذ من الكتاب، قال الله – تعالى-: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء:٢٢]، وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له، وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية، وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وإلى قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦].

وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها»[2].

ويبين الباقلاني بوضوح استنباط الدليل العقلي من النقل فيقول مستدلا على الوحدانية: قال –تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ خُذُوا۟ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُوا۟

(١) راجع: الانصاف، الباقلاني، ٢١-٢٩ وما بعدها، والشامل، الجويني، ص ٢٤٦- ٢٧٣ وما بعدها، والإرشاد، للجويني، ص ١٨ وما بعدها، والمواقف، الإيجي، ص ٢٦٦ وما بعدها.

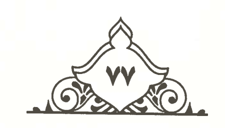
(٢) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، الأشعري، ص ٤٠.



ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا ﴾ [النساء: ٧١] ومعناه لا إله إلا الله. والدليل على أن صانع العالم على ما قررناه قوله -تعالى-: ﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، والدليل المعقول مستنبط من هذا النص المنقول، فإنا نرى الأمور تجري على نمط واحد في السماوات والأرض ما فيهما من شمس وقمر وغير ذلك، ولو كانا اثنين أو أكثر فلا بد أن يجري خلاف أو تغير من أحدهما على الآخر، وقد بينه -سبحانه وتعالى- فقال: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ۝٤٢ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوّٗا كَبِيرٗا ﴾ [الإسراء: ٤٢، ٤٣].

ثم ينتقل -رحمه الله تعالى- مبينا دليل التوارد والتمانع المشهور «وأيضًا فلو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئا ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يتم مرادهما؛ لأن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر، لأنه تم ما لا يريد، وفي ذلك تعجيز لكل واحد منهما؛ لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما أيضا، ومن يكون عاجزا فليس بالإله، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجز ليس بالإله، فلم يكن إلا إله واحد كما ذكرنا»[1].

(١) الإنصاف، الباقلاني، ٣٣. وراجع: الشامل، الجويني، ص ٣٥٢ وما بعدها، والإرشاد للجويني، ص ٥٣ وما بعدها، ونهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، ص ٨٨ وما بعدها، والمواقف، الإيجي، ص ٢٧٨ وما بعدها، وشرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص ٢٩ – ٣٠.



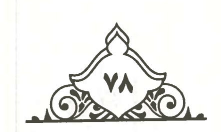
النموذج الثاني: إمكان البعث

اهتم القرآن الكريم ببيان هذه المسألة في كثير من الآيات وتنوعت الأساليب في معالجة القضية ما بين إقامة دليل باجتماع المتضادين أو بضرب الأمثلة وغيرها، وقد استنبط الأشاعرة من هذه الأدلة الشرعية أدلة عقلية.

ذكر الأشعري - رحمه الله تعالى - بعض الآيات الدالة على إعادة الخلق، ثم استنبط دليلا عقليا على المسألة. من هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [يس: ٧٨- ٨٣].

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الروم: ٢٧].

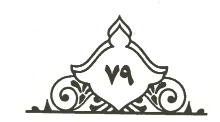
يستنبط الأشعري من هذه الآيات دليلا عقليًا مؤداه: الذي خلق الخلق لا على مثال سابق قادر على إعادته مرة أخرى، فالنشأة الأولى دليل على الأخرى؛ لأنها في معناها، والذي يخرج النار من



الشجر الرطب قادر على إعادة الحياة للعظام البالية، وهذا المعول عليه في الحجاج[1].

فكل ما هو من قبيل الجائز العقلي الذي ورد النص به يجب الإيمان به والتصديق بوقوعه.

(١) راجع: اللمع، الأشعري، ص ٢١ وما بعدها، واستحسان الخوض في علم الكلام، الأشعري، ص ٤٠ وما بعدها، والإنصاف، الباقلاني، ص ٤٨، والإرشاد، الجويني، ص ٣٧٢، والاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ٢٧٣، وغاية المرام، الآمدي، ص٣٠٠ وما بعدها، والمواقف، الإيجي، ص ٣٧١.



النموذج الثالث: رؤية الباري -تعالى-:

تنازع المتكلمون في الرؤية بين مثبت وناف، كان تناول الأشاعرة للمسألة متزنا؛ لاعتمادهم على النصوص القطعية، ومن ثم أنشأوا أدلة عقلية من خلال فهمهم للنص الشرعي.

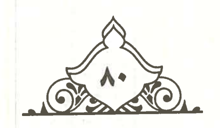
ومن الآيات التي تُعدّ أساسا في الاستدلال قوله - تعالى -: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، فهاتان الآيتان تدلان على وقوع الرؤية، وقد استدل بهما الأشعري على وقوع الرؤية، ورد على المؤولين لكلمة ناظرة بتأويلات فاسدة وبين وجه فسادها[1].

واستنبط الباقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ دليلا عقليا من طلب موسى - عليه السلام -الرؤية كما أخبر الله- تعالى-: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

فقال: «ويجب أن يعلم أن الرؤية جائزة عليه سبحانه وتعالى من حيث العقل، مقطوع بها للمؤمنين في الآخرة تشريفا وتفضلا؛ لوعد الله تعالى لهم بذلك، والدليل على جوازها من حيث العقل: سؤال موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ حيث قال - تعالى -:

﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ

(١) راجع: اللمع، الأشعري، ص ٦١ وما بعدها.



جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ويستحيل أن يسأل نبي من أنبياء الله -تعالى- مع جلالة قدره وعلو مكانه ما لا يجوز عليه -سبحانه-، ولولا أنه اعتقد جوازها لما سألها؛ ولأنه -تعالى- علّقها باستقرار الجبل، ومن الجائز استقرار الجبل، ويدل عليه أيضًا أنه موجود، والموجود يصح أن يرى»(١).

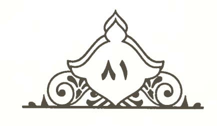
وهذه الطريقة في الاستدلال هي الطابع العام عند الأشاعرة في تناولهم لهذه المسألة (٢).

كانت هذه بعض النماذج على استنباط الدليل العقلي من الدليل النقلي عند الأشاعرة، وهذا خير دليل على اعتماد الأشاعرة على الدليل النقلي في تقريرهم للمسائل العقدية والحجاج عنها، وأيضًا اشتمال الأدلة الشرعية على البراهين العقلية التي يستطيع الناظر من خلالها البرهنة على المسائل ومواجهة المخالفين بأسلوب دقيق محكم.

---

(١) الإنصاف، الباقلاني، ص ٤٥. وراجع: الإنصاف، الباقلاني، ص ١٧٠ وما بعدها، والتمهيد، الباقلاني،ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٢) راجع: مقالات أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ص ٨١ وما بعدها، والإرشاد، الجويني، ص ١٧٧ وما بعدها، وأصول الدين، البغدادي، ص ٩٧ وما بعدها، ونهاية الإقدام، الشهرستاني، ص ٣٤٧ وما بعدها، والاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٣٠ وما بعدها، ومحصل أفكار المتقدمين، الرازي، ص ١٩١ وما بعدها، وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص ١٥٩ وما بعدها، المواقف، الإيجي، ص ٢٩٩ وما بعدها، شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص ٥١ وما بعدها.





الضابط السادس: وجوب معرفة الله -تعالى-



مجمل ضابط وجوب معرفة الله -تعالى-:

معرفة الله - تعالى - تعني الجزم بوجوده، وهذا الجزم يحتاج إلى الدليل، ويتوقف دليل وجود الله -تعالى- على النظر؛ لأنه مطلب نظري؛ فمعرفة الله- تعالى- بالنظر واجبة على كل مكلف، ودليل وجوبها سمعي؛ لأنه لا تكليف قبل ورود الشرع، ولا يملك العقل سبيلًا لمعرفة ما يثيب الله تعالى عليه، وما يعاقب عليه، إلا من خلال الرسول ﷺ، قال- تعالى-: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

شرح ضوابط وجوب معرفة الله -تعالى-:

معنى المعرفة:

المعرفة في اللغة: من مادة (ع ر ف)، وترجع إلى معنى السكون والطمأنينة كما يقول ابن فارس: « العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة»(١)، ورجع ابن فارس المعرفة إلى الأصل الثاني أي السكون، فقال: «والأصل الآخر المعرفة والعرفان، تقول: عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٤/ ٢٨١.



يدل على ما قلناه من سكونه إليه، لأن من أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه»[١].

المعرفة اصطلاحًا:

يرى المتكلمون أن المعرفة كالعلم من حيث الإدراك اليقيني[٢].

وقد اختار الإمام الإيجي تعريف العلم بالقول: «صفة توجب لمحلها تمييزًا لا يحتمل النقيض». فقوله: «لا يحتمل النقيض» يُخرج الظن والوهم والشك، فهي تحتمل النقيض، ويخرج الجهل؛ لاحتمال اطلاع صاحبه على ما في الواقع فيغير اعتقاده، ويخرج التقليد؛ لأنه يزول بالتشكيك[٣].

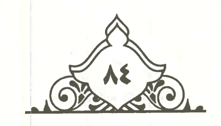
وأوضح من التعريف السابق تعريف العلامة السعد للعلم بقوله: «صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به انكشافًا تامًا»[٤] لأنه – على خلاف

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، ٤/ ٢٨١.

(٢) لكن هناك اختلافا بين متكلمي أهل السنة حول الفرق بين المعرفة والعلم، في نواح أخرى منها:
- يرى الإمام الأشعري أنه لا فرق بين المعرفة والعلم، يقول الإمام ابن فورك: «ومن مذهبه أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين، والفهم، والفطنة، والدراية، والعقل، والفقه، كل ذلك عنده بمعنى العلم، وأن الباري – تعالى- إنما اختص بوصف العلم اتباعًا له – تعالى- في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء». لكن الإمام الجرجاني يفرق بين العلم، والمعرفة في كتابه: «التعريفات»، ويذكر أن المعرفة تكون بعد جهل، أما العلم فلا يسبقه الجهل، ولهذا لا يطلق على الله تعالى اسم العارف، واختار الإمام الباجوري رأي الأشعري في عدم التفرقة بين مصطلحي العلم والمعرفة. راجع: مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص١١، والتعريفات، الجرجاني، ص١٣٥، ١٣٦، وتحفة المريد، البيجوري، ص ٧١.
وثمة اختلاف آخر أشار إليه الإمام سعد الدين التفتازاني بين المعرفة والعلم، حيث «مال البعض إلى تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات». شرح المقاصد، ١/ ٧٥.

(٣) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٧٧.

(٤) شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ١٩٥.



تعريف العضد- نص على قيد مطابقة العلم للواقع بقوله: (يتجلى) أي ينكشف انكشافًا تامًا، فيخرج بذلك ما سوى العلم من مفاهيم يتطرق إليها الاحتمال: من الظن والشك والوهم، والمفاهيم الباطلة وهي الجهل؛ فلا انكشاف للحقيقة بشكل تام في أي منها.

وهذان التعريفان للعلم يشملان العلم بالتصورات التي لا حكم فيها، والعلم بالتصديقات، أي: التي تشتمل على الحكم.

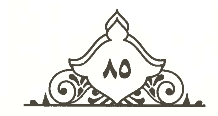
وثمة تعريف مشهور للعلم والمعرفة خاص بالتصديق اليقيني، وقد نسبه الإيجي للإمام الرازي، وهو «اعتقاد جازم مطابق؛ لموجب: إما ضرورة، أو دليل»[1]. واختار الباجوري هذا التعريف في تعريفه لمصطلح المعرفة فقال وهي: «الجزم المطابق للواقع عن دليل»[2]، ويلاحظ أنه أغفل ذكر العلم الضروري، ويمكن توجيه ذلك بأنه أورد التعريف في شرح مبحث معرفة الله تعالى، وهي مطلب نظري، لا ضروري، ويمكن تقديم هذا التوجيه ذاته لاقتصارهم على تعريف (المعرفة) المتعلقة بهذا النوع من التصديقات؛ لأن (معرفة الله تعالى) قضية، بالمفهوم المنطقي، وليست مجرد تصور خال عن الحكم.

جاء نحو هذا التوجيه في «حاشية الدسوقي على أم البراهين»، فقال: «ما ذكر من التعريف إنما هو تعريف للمعرفة المطلوبة في هذا المقام، وهي معرفة الواجب والجائز والمستحيل في حق الله وفي حق رسله، وهي لا

---

(١) شرح المواقف، الجرجاني، ٤/ ٢٨١.

(٢) تحفة المريد، البيجوري، ص ٧١.



تحصل إلا عن دليل، وليس شيء منها ضروريا، وهذا لا ينافي أن المعرفة مرادفة للعلم، وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل، ومنها ما يكون عن ضرورة، لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت»[1].

فخرج بقيد «الجزم» عن مسمى المعرفة ما يلي: (الظن)، وهو إدراك الطرف الراجح، (والشك)، وهو استواء الطرفين، (والوهم)، وهو إدراك الطرف المرجوح.

وخرج بقيد «المطابقة للواقع» (الجهل)، وهو إدراك الشيء على ما هو عليه.

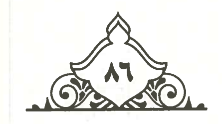
وخرج بقوله: «عن دليل» (التقليد)، وهو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن تقليد، لا عن دليل[2].

المراد بمعرفة الله - تعالى-:

معنى معرفة الله- تعالى-: الإيمان به، ويشمل التصديق الجازم والقبول والتسليم بوجوده تعالى وبأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه، ولا

(١) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٤.

(٢) راجع: تحفة المريد، البيجوري، ص٧١. وفي هذا الشرح نوع تسامح، فقد قد قرر العلامة التفتازاني أن هذا التعريف للعلم يخرج الظن والجهل والتقليد، وأما الوهم والشك فليسا بتصديقين، لعدم الحكم على حد قوله: «وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق أعني اليقين منه، وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات، فيسمى غير الجازم ظنا، وغير المطابق جهلا مركبا، وغير الثابت اعتقاد المقلد» وقوله: «وما ذكر الإمام [يعني الرازي] وجمع من المتأخرين أن غير الجازم: إما أن يكون راجحا فظن، أو مساويا فشك، أو مرجوحا فوهم، محل نظر؛ لأن الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه» شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٢٣٠.



يكفي في معرفة الله – تعالى – اعتقاد صدق نبيه ﷺ فيما جاء به من عند ربه؛ دون خضوع وإذعان[1].

ينقل الإمام ابن فورك عن كتب الإمام الأشعري قوله: «عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول: إن الإيمان خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله –تعالى– أنه واحد ليس كمثله شيء، وأن العبادة لا تصلح إلا له، وكان يقول في المعرفة إنها الخضوع لله –تعالى–؛ لأن اعتقاد الإنسان أن الله – تعالى – خالقه ومدبره، وأنه لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًا، ولا صحة ولا موتًا ولا حياة ولا نشورا، وأن اعتقاده أن الله –تعالى– هو المالك لذلك منه هو خضوعه لله – تعالى –، وهذا هو التعظيم لله –تعالى–، وهو التوحيد له؛ لأن معرفة الإنسان بأن الله – تعالى – واحد ليس كمثله شيء هو التوحيد لله – تعالى –، وهو التصديق له...، ثم قال بعد ذلك شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه: والذي أختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي»[2].

أول واجب على المكلف:

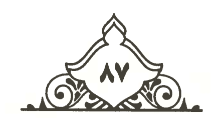
قد اختُلف في أول واجب على المكلف على ما يلي:

- الأكثرون ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري، على أنه: معرفة الله –تعالى– إذ هو أصل المعارف، وأساس العقائد الدينية، وعليه يتفرع

---

(١) راجع: مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ١٥١، ومفاتيح الغيب، الرازي: ٧/ ١٠٨، وشرح المقاصد، التفتازاني، ٥/ ١٨٤ وما بعدها.

(٢) مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، ص ١٥١ – ١٥٢.



وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية. وهذا الرأي هو الأرجح، لجواز معرفة الله -تعالى- بدون النظر لبعض الخواص.

- وقيل: أول واجب هو النظر في معرفة الله -سبحانه-؛ لتوقف المعرفة عليه، فيجب النظر قبلها، وهذا مذهب جمهور المعتزلة والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني.

- وقيل: أول واجب هو أول جزء من أجزاء النظر، وهو أول واجب لغيره (لكونه وسيلة لمعرفة الله -تعالى-) عند من يقول إنه سبيل العلم الوحيد، وإنه يوجب العلم عقلًا، ويستحيل تخلفه.

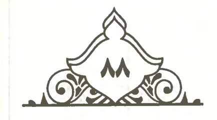
- وقال القاضي الباقلاني، واختاره ابن فورك، وإمام الحرمين: إن أول واجب هو القصد إلى النظر؛ لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد؛ فهو أول واجب مطلقًا.

ويمكن التوفيق في مسألة أول واجب بأن أول واجب مطلقًا هو القصد إلى النظر، وأول واجب كوسيلة هو النظر لمن لم يعرف ربه بغيره، وأول واجب لذاته هو معرفة الله -تعالى-، والله أعلم[1].

طريق تحصيل معرفة الله- تعالى- هو النظر:

يرى جمهور المتكلمين أن طريق تحصيل معرفة الله تعالى، لمن لا يؤمن به هو النظر[2]. وذكر الإمام التفتازاني أن معرفة الله - تعالى-

(١) شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٧٦ وما بعدها، والقول السديد، أبو دقيقة، (١/ ٧٢ -٧٣).
(٢) وقد تناولنا تعريفه في شرح مصطلحات ضوابط إفادة الأدلة اليقين.



ليست ضرورية، ولا معنى لذلك إلا أن تكون نظرية؛ تحصل بالنظر وتتوقف عليه[1].

وعدد صاحب المواقف طرقًا ثلاثة للمعرفة غير النظر، ونفى أن يغني أحدها عن النظر العقلي، وهي:

- طريق الإلهام الحاصل بالتأمل العقلي كما يدعي حكماء الهند.

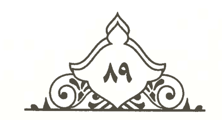
- وطريق التعليم عن المعلم المعصوم كما يدّعي دعاة الباطنية، الذين سماهم شارح المواقف الملاحدة.

- وطريق التصفية، أي المعرفة الإلهامية الحاصلة بفضل الله – تعالى- كشفًا لأوليائه المجاهدين في تصفية بواطنهم وتزكيتها، وهو الذي يقول به المتصوفة.

وعقّب الإمام الإيجي على هذه الطرق بأمور:

أولًا: أن «كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر، فإن القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في إفادتها إلى قول الإمام...، والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من اللّه، فيكون حقا، أو من غيره؛ فيكون باطلا، إلا بعد النظر، وإن لم يقدر على تقريره وتحريره. وكذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم إلى عقائد باطلة؛ فلا بد من الاستعانة بالنظر».

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٢٦٣.



ثانيًا: الطرق المذكورة غير مقدورة لنا عادة، فهي إما خارج نطاق القدرة الإنسانية عادة كالإلهام والتعليم عن المعصوم، وإما في حكم غير المقدورة لصعوبتها، كالتصفية... هكذا قرر شارح المواقف هذا الجواب، لكن لا يظهر أي وجه لفصل التصفية عن الإلهام والتعليم، والزعم بأن المعرفة عقبها مقدورة لنا؛ إذ يعتقد الصوفية أنها محض فضل من الله -تعالى -على سبيل الكرامة، وليست باستحقاق، ولا اكتساب.

ثالثًا: يمكن أن نخصص وجوب النظر بمن لا طريق له إلى معرفة الله إلا بالنظر، وهم جمهور الناس، وما سواه فطرق نادرة[1].

حكم النظر لمعرفة الله -تعالى-، وطريق وجوبه:

النظر لأجل تحصيل معرفة الله – تعالى- واجب عند عامة أهل السنة والمعتزلة[2].

يرى جمهور أهل السنة من الأشاعرة ومن وافقهم أن طريق وجوب النظر لمعرفة الله -تعالى- هو السمع، فلا تجب المعرفة إلا بمجيء الرسول.

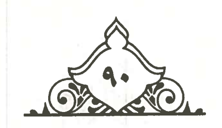
بينما يرى المعتزلة ومن وافقهم من الماتريدية أن طريق وجوب النظر لمعرفة الله –تعالى- هو العقل، فهي واجبة وإن لم يأت رسول، ويعاقب في الآخرة تارك ذلك[3].

---

(١) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٥٧ – ٢٥٨.

(٢) راجع: شرح المقاصد، التفتازاني، (١/ ٢٦٢)، وعمدة المريد، إبراهيم اللقاني، (١/ ٢٠٧)، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٦٣.

(٣) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، الباجوري، ص ٧١.



أدلة أهل السنة السمعية على وجوب النظر لمعرفة الله -تعالى-:

الدليل الأول: (الاستدلال بالظواهر): من الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر نحو قوله -تعالى-: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَمَا تُغْنِي ٱلْأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ [يونس: ١٠١]، فقد أمر تعالى بالنظر في دليل الصانع وصفاته، والأمر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه.

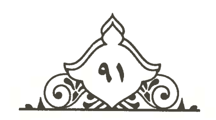
ولما نزل: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]. قال عليه الصلاة و السلام «ويل لمن لاكها- أي: مضغها- بين لحييه- أي جانبي فمه- ولم يتفكر فيها»؛ فقد أوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة؛ فهو واجب، إذ لا وعيد على ترك غير الواجب[١].

مناقشة التشكيك في الاستدلال بالنصوص على وجوب النظر لمعرفة الله شرعًا:

يرى بعض العلماء أن هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لما يلي: **أولًا**؛ لاحتمال الأمر غير الوجوب، وثانيًا؛ لكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد.

---

(١) راجع: أدلة أهل السنة والنقاش حولها في شرح المواقف، الجرجاني، (١/ ٢٥١ وما بعدها)، وعمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، (١/ ٢٠٧ - ٢١١)، والقول السديد، أبو دقيقة، ١/ ٣٦١ وما بعدها.



ويمكن الجواب على ظنية الاستدلال بالنصوص على وجوب النظر لتحصيل معرفة الله – تعالى- بما يلي:

أولًا: قامت القرائن على الوجوب، وذلك مثل ما رتبه الشارع على تركه من وعيد.

ثانيًا: يمكن الدفع بأنه لما كان النظر واجبًا شرعيًا كفى لإثباته الأدلة الظنية، كأغلب قضايا الفقه.

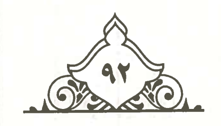
الدليل الثاني على وجوب النظر لمعرفة الله -تعالى-: (القياس).

يستدل أهل السنة على وجوب النظر لمعرفة الله –تعالى- بأن معرفة الله تعالى واجبة، وأنها تتوقف على حصول النظر، وما توقف عليه الواجب فهو واجب. يقول العلامة التفتازاني: «لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى، أي لأجل حصولها بقدر الطاقة البشرية؛ لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق؛ فهو واجب شرعا»[(١)].

وقد ذكر الإمام اللقاني هذا الدليل بعبارة مختصرة مدعيًا الإجماع عليها كما ادعى السعد فقال: «لم يقع خلاف بين المسلمين في وجوب معرفة الله –تعالى–، ولا في وجوب النظر الموصل إليها بقدر الطاقة البشرية»[(٢)].

(١) شرح المقاصد، التفتازاني، ١/ ٢٦٣.

(٢) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، (١/ ٢١٥ – ٢١٦).



واستدلوا على وجوب معرفة الله – تعالى- بالنص والإجماع كما يقول الشيخ أبو دقيقة: «والإجماع، أما النص فقوله –تعالى-: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]. وأما الإجماع فقد نقل أن الأمة الإسلامية أجمعت على وجوب المعرفة»[١].

مناقشة دعوى أن النظر لمعرفة الله – تعالى- بدعة لم ترد عند السلف:

ذكر الإمام الإيجي في كتابه «المواقف» معارضة لدليل وجوب النظر لمعرفة الله – تعالى- تستند إلى الزعم بأن النظر في العقائد« بدعة في الدين (إذ لم ينقل عن النبي –عليه الصلاة والسلام- والصحابة الاشتغال به)، أي: بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (و كل بدعة رد)». ولم يحدد الإمام الإيجي ولا شارحه أنصار هذا الاعتراض[٢].

وقد نقل الإمام الباجوري أن الإمام ابن حجر ذكر «عن بعضهم أنه أنكر وجوب المعرفة أصلا، وقال: إنها حاصلة بأصل الفطرة، واستدل على ذلك بقوله –تعالى-: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [الروم: ٣٠] وبقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»[٣].

ويمكن تقرير جواب هذه الشبهة على النحو التالي:

(١) القول السديد، أبو دقيقة، (١/ ٤٤).

(٢) شرح المواقف، الجرجاني، ١/ ٢٦٣.

(٣) تحفة المريد، البيجوري، ص ٧٨.



- القرآن الكريم مملوء بالاستدلال على العقائد، وما يذكر في كتب الكلام أقل من قطرة من بحر ما نطق به الكتاب العزيز.

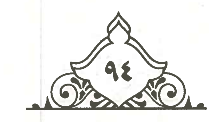
- تواتر بحث السلف عن دلائل التوحيد والنبوة.

- العوام في كل عصر يعلمون أدلة العقائد إجمالًا، وهو فرض العين، فيقولون مثلًا وجود العالم دليل وجود الله، ولا يقدرون على تقريره تفصيلًا، فلا يستطيعون بيان وجه دلالة العالم على وجود الله هل هو الإمكان، أو الحدوث، أو هما معا، فهذا فرض كفاية على القادرين من العلماء.

لم يُفرد الصحابة علم الكلام بالتدوين؛ لعدم حاجتهم لذلك؛ نظرًا لصفاء نفوسهم، ومشاهدتهم الوحي، وتمكنهم من مراجعة من يفيدهم، كما لم يدونوا علم الفقه لذلك، وإنما استجدت دواع لتصنيف العلوم فيما بعد، ككثرة شبهات الأمم حول الوحي، لا سيما المترسين بالفلسفة[1].

أما بالنسبة لما حكاه العلامة، ابن حجر من الاستدلال بفطرية الإيمان بالله -تعالى-، على نفي لإيجاب النظر؛ فهو لا يستلزم حصول المعرفة بدون النظر؛ حيث فسر طائفة من العلماء الفطرة بالاستعداد لمعرفة الله - تعالى - من خلال آياته عند اكتمال العقل، كما قال القرطبي - رحمه الله تعالى-: «وقالت طائفة من أهل الفقه والنظر: الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد

(١) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، (١/ ٢٦٥)، والنظامي في أصول الدين، للفوركي، ل١٥/ أ



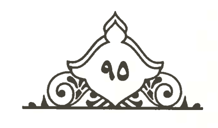
على خلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفته. واحتجوا على أن الفطرة الخلقة، والفاطر الخالق، لقول الله ﷻ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١] يعني: خالقهن، وبقوله: ﴿وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: ٢٢] يعني خلقني، وبقوله: ﴿ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦] يعني: خلقهن. قالوا: فالفطرة الخلقة، والفاطر الخالق، وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار. قالوا: وإنما المولود على السلامة في الأغلب خلقة وطبعا وبنية ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا. ونقل عن الإمام ابن عبد البر قوله إن هذا أصح ما قيل في معنى الفطرة»[1].

وقد ذكر الإمام الزركشي هذه الدعوى القاضية بأن فطرية الإيمان تنافي التكليف بوجوب النظر، وردها بمنافاتها للأمر القرآني بمعرفة الله تعالى؛ إذ كيف يطلب تحصيل الحاصل بالضرورة؟ فقال: «وهذا جنوح إلى أن المعرفة ضرورية لا نظرية. الصحيح الثاني؛ إذ لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالا، ونحن مكلفون بمعرفة الله - تعالى -، قال - تعالى -: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]»[2]

شروط وجوب التكليف:

يذكر علماء الكلام شروط وجوب التكليف عند حديثهما عن المعرفة

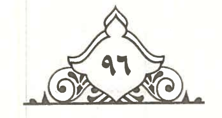
(١) راجع: شرح المواقف، الجرجاني، (١/ ٢٦٥)، والنظامي في أصول الدين، للفوركي، ل ١٥/ أ.
(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (١٤/ ٢٧ -٢٨).



والنظر، وقد بين الإمام أبو بكر الفوركي (ت: ٤٧٨ هـ) سبط الإمام ابن فورك الأصبهاني، أن شروط وجوب الفرائض هي: البلوغ، وكمال العقل، وأكد أن هنا شرطًا آخر وهو مجيء الرسول ﷺ. فقال: «**اعلم** أن فرائض الله -تعالى- تجب على عباده بشرطين اثنين: البلوغ، وكمال العقل، قال رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: فذكر الصبي حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق، والنائم حتى يستيقظ»[١].

فإن قيل: فهلا قلتم: إن فرائض الله -تعالى- تجب على عباده بشرائط ثلاثة: البلوغ، والعقل، ومجيء الرسل. **قلنا**: قد قلنا: فرائض الله -تعالى-، والفريضة لا تكون فريضة إلا بمجيء الرسول، فيغني قولنا: فرائض الله -تعالى- عن ذكر الرسول»[٢]. وعدد الإمام الدردير أيضًا هذه الشروط في شرحه على الخريدة فقال: «والمكلف من الثقلين: الإنس والجن، والتكليف إلزام ما فيه كلفة [مشقة]... والمكلف: البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة»[٣].

(١) أخرجه أبو داود، حديث رقم: ٤٣٩٨.
(٢) راجع: مخطوط النظامي، ١٥/ ب.
(٣) راجع: عمدة المريد، إبراهيم اللقاني، (١/ ١٥٩)، وتحفة المريد، البيجوري، ص ٦٦ وما بعدها وأضاف الإمام البيجوري شرط سلامة الحواس، وحاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٥٢- ٥٣، وشرح الخريدة، الدرديري، ص ٣٢.
وقد ذكر الأصوليون أن للتكليف أو الحكم الشرعي أركانًا ثلاثة:
الركن الأول: الحاكم، وهو الله -تعالى-، ويتفرع عليه قضايا منها أنه لا حكم قبل ورود= =الشرع. راجع: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي: ١/ ٧٩].
والركن الثاني: المحكوم عليه وهو المكلَّف، ومن شروط التكليف المتعلقة بالمحكوم عليه التي عدها الزركشي الحياة، وكونه من الثقلين: الإنس والجن والملائكة، والبلوغ، والعقل، والفهم، والاختيار، وعلم المخاطب بكونه مأمورًا.



هذا وقد عني الأصوليون أيضًا بهذه الشروط في مصنفات أصول الفقه، فأما العقل والبلوغ فبحثوهما في مبحث المحكوم عليه [المأمور - أو المكلف] ضمن باب الأحكام الشرعية، وقد نقل الآمدي الإجماع على شرط العقل فقال: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف؛ لأن التكليف وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة»(1).

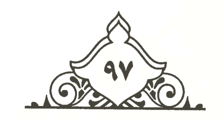
وأما اشترط البلوغ فلما روي «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: أُتِيَ عُمَرُ بِمَجْنُونَةٍ قَدْ زَنَتْ، فَاسْتَشَارَ فِيهَا أُنَاسًا، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ، مُرَّ بِهَا عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا شَأْنُ هَذِهِ؟ قَالُوا: مَجْنُونَةُ بَنِي فُلَانٍ زَنَتْ، فَأَمَرَ بِهَا عُمَرُ أَنْ تُرْجَمَ، قَالَ: فَقَالَ: ارْجِعُوا بِهَا، ثُمَّ أَتَاهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ قَدْ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَعْقِلَ؟ قَالَ: بَلَى، قَالَ: فَمَا بَالُ هَذِهِ تُرْجَمُ؟ قَالَ: لَا شَيْءَ، قَالَ: فَأَرْسِلْهَا، قَالَ: فَأَرْسَلَهَا، قَالَ: فَجَعَلَ يُكَبِّرُ»(2). وبين العلماء أنه شرط جاء به الشرع، وأن العقل لا يحيل تكليف الصبي المميز(3)، والتمسوا حكمة عدم تكليف الصبي مطلقًا بأنه مظنة ضعف العقل، وبما أن اكتمال العقل أمر تدريجي قد يحدث قبل البلوغ ولا يحدث التكليف

والركن الثالث: المحكوم به، وهو الشرع. راجع في الركنين الأخيرين: البحر المحيط، الزركشي، (1/ 276 - 296).

(1) راجع: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (1/ 199).

(2) أخرجه أبو داود في سننه حديث رقم: 4399.

(3) راجع: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، (1/ 279).

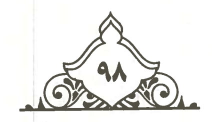


حينئذ تخفيفًا عليه؛ لأن العقل أمر خفي، وقد جُعل البلوغ دلالة على قوته، والله أعلم[^١].

كما تناول الأصوليون قضية اشتراط مجيء الشرع للتكليف في مسألة التحسين والتقبيح، وهي من مسائل مبحث الحاكم من قضايا أصول الفقه، كما سبقت الإشارة[^٢].

(١) راجع: المرجع السابق: ١/ ٢٧٩.

(٢) راجع: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١/ ١٩٩ - ٢٠٠، والبحر المحيط، الزركشي، ١/ ١١٩.



الضابط السابع: «العالم آية على وجود خالقه»

تعددت العبارات التي تتناول هذا الضابط عند السادة الأشاعرة من المتقدمين والمتأخرين، كلٌّ يدلو بدلوه؛ ليعبر عن هذا الضابط؛ حيث ألمح إليها الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه «اللمع»، فقال في معرض تساؤله عن دلالة الخلق على وجود الصانع والمدبر فقال: «إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه، ومدبرًا دبره؟ قيل له:...»[(١)].

كما ذكر هذا الضابط الإمام الآمدي، حيث قال: «لا خالق إلا الله - تعالى-، ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه»[(٢)].

كما أشار الإمام الرازي إلى هذا الضابط، موضحًا أن الممكن لا يمكن وجوده واستمرار بقائه من دون المؤثر، فقال: «الممكن - حال بقائه- لا يستغني عن المؤثر»[(٣)].

كما أشار إلى هذا الضابط الإمام الإيجي في كتابه «المواقف»، وذلك في قوله: «وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه إلى مؤثر»[(٤)].

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، الإمام أبو الحسن الأشعري، ص ١٨.

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، الإمام سيف الدين الآمدي، ص ٦٥٩.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام فخر الدين الرازي وبذيله: تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي، ص ١١٤.

(٤) شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، السيد الشريف الجرجاني، ٨/ ٥ ومعه: حاشيتا السيالكوتي والجلبي.

ومن الممكن أن نطلق على هذا الضابط: «دلالة الأثر على المؤثر»، وهي التي عبر عنها الأعرابي بفطرته السوية، ومن خلال القياس على بعض ما اشتملت عليه بيئته الصحراوية، وذلك حين سئل: كيف عرفت الله؟ فقال: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، ليل داج، ونهار ساج، وسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج؛ أفلا تدل على الصانع الخبير![1].

فهذا الأعرابي علم أن لكل سبب مسبِّبًا، وهذا عينه الذي أكده المتكلمون - بعد ذلك- بتمسكهم بمبدأ «السببية»، الذي يؤكد أن لكل موجود موجِدًا له بالضرورة.

شرح ضابط «العالم آية على وجود خالقه»

يتفق المِلِّيون - على اختلاف مشاربهم وتنوعهم- على وجود الخالق - تعالى-، وإن اختلفت طرقهم في الاستدلال على وجوده - سبحانه-، فمنهم من يعتمد على دليل الحدوث، ومنهم من يعتمد على دليل الاختراع والإبداع، ومنهم من يعتمد على دليل العناية، ومنهم من يعتمد على دليل الإمكان، ومنهم من يعتمد على الدليل «الأنطولوجي»[2]، لكننا

---

(١) راجع: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين السفاريني، ١/ ٢٧٢.

(٢) الدليل الأنطولوجي: هو الدليل الوجودي نسبة إلى علم الوجود أو الأنطولوجيا، وهو دليل على إثبات وجود الله ﷻ، حيث إن الله متصف بجميع الكمالات، والوجود أحد هذه الكمالات، إذن فالله موجود، وهو دليل يقوم على المغالطة؛ لأنه ينتقل دون برهان من الوجود في الأذهان إلى الوجود في الأعيان. راجع: المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم الحفني، ص ١٢١-١٢٢.



نجد -رغم هذا الاختلاف في طرق الاستدلال- أن المنطلق واحد، وهو: الاستدلال على وجود الخالق -سبحانه وتعالى- بالنظر إلى العالم.

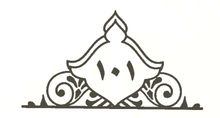
وما يعنينا في هذه الدراسة: النظر في كيفية استدلال المتكلمين بوجه عام، والأشاعرة بوجه خاص؛ على وجود الخالق - سبحانه-.

حيث ينطلق المتكلمون - على اختلاف مدارسهم- في الاستدلال على وجود الله من العالم، فيفتتحون كتبهم بإثبات وجود العالم وحقائق الأشياء، فحقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، ثم ينتقلون إلى إثبات حدوثها وحدوث العالم كله بعد سبق عدمه، وإذا كان العالم محدَثًا، فلا بد له من مُحدث من خارجه، وهو واجب الوجود[١].

وهذا ما أكده مؤسس المدرسة الأشعرية (الإمام أبو الحسن الأشعري) حيث تساءل مفترضًا: «إذا سأل سائل، فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه، ومدبرًا دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك: أن الإنسان - الذي هو غاية الكمال والتمام- كان نطفة، ثم علقة، ثم لحمًا ودمًا وعظمًا»[٢].

فهنا يشير الأشعري إلى التغيّر الذي يعتري الإنسان، وإلى مراحل تطوّره، وهذا التغير والتطوّر هو دليل على الحدوث، ثم يؤكد ذلك بأنه لا بد أن يكون هناك سبب ومرجح، هو الذي ينقل الإنسان من هذه الحالة إلى تلك؛ فيقول: «وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال؛ لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه

(١) مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية، د/ حسن الشافعي، ص: ١٢٨.
(٢) اللمع، الإمام أبو الحسن الأشعري، ص: ١٨ - ١٩.



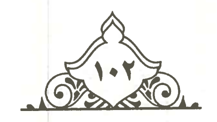
سمعًا ولا بصرًا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة؛ يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز»[1].

ثم يعضد هذه الفكرة بذكر تغير حال الإنسان من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة، دون تدخل منه أو قدرة؛ فيقول: «ورأيناه طفلًا، ثم شابًا، ثم كهلًا، ثم شيخًا، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم؛ لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم، ويردها إلى حال الشباب، لم يتمكن من ذلك، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلًا نقله من حال إلى حال، ودبره مع ما هو عليه؛ لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر»[2]. وهذا الناقل والمدبر هو الله - تعالى-.

ومن خلال ماسبق نستطيع أن نقول: إن الإمام الأشعري قد جمع بين النقل والعقل في استدلاله على وجود الخالق- سبحانه -، بل كان إلى النقل أقرب؛ حيث وافق القرآن الكريم في استدلاله على وجود الخالق، وذلك بتتبع حال الإنسان في مختلف مراحل حياته، حيث أمرنا الخالق -سبحانه -بالنظر في النفس للتدبر وللوصول إلى الخالق سبحانه، قال تعالى: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١].

وهذا ما أكده الإمام الباقلاني، حيث قال: «ويجب أن يعلم أن العالم محدث، وهو عبارة عن كل موجود سوى الله -تعالى-، والدليل على

(١) اللمع، الإمام أبو الحسن الأشعري، ص: ١٩.
(٢) المصدر السابق، ص: ١٩.



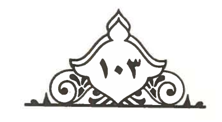
حدوثه: تغيره من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة، وما كان هذا سبيله ووصفه كان محدثًا. وقد بيّن نبينا ﷺ هذا بأحسن بيان، يتضمن أن جميع الموجودات -سوى الله- محدثة مخلوقة؛ لما قالوا له: يا رسول الله، أخبرنا من يدبر هذا الأمر؟ فقال: نعم، كان الله -تعالى-، ولم يكن شيء، ثم خلق الله الأشياء»[1]، فأثبت أن كل شيء موجود سواه محدث مخلوق[2].

ثم يدلل الإمام الباقلاني على حدوث العالم بتغيره من حال إلى حال، مسترشدًا -في ذلك- بفعل الخليل ﷺ، حيث استدل على وجود الخالق بتغير المخلوقات، مما يُظهر إتفاق الإمام الباقلاني مع الإمام الإشعري في اعتماده على العقل والنقل وكونه أقرب إلى النقل، وأن خلافه في المثال الذي اعتمد عليه في تدليله على التغير والحدوث، فيقول في ذلك الإمام الباقلاني: «وكذلك الخليل عليه السلام، إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة؛ لأنه لما رأى الكوكب قال: هذا ربي.... إلخ آيات سورة الأنعام. قال -تعالى-: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦- ٧٨]. فعلم أن هذه لما تغيرت، وانتقلت من

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه، كتاب: التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء، حديث رقم: ٢٧٤١٨، وأحمد في مسنده ٤/ ٤٣١.

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي الباقلاني، ص ٣٠.

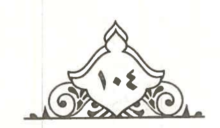


حال إلى حال؛ دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة، وأن لها خالقًا؛ فقال عند ذلك: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

فلما انتهى إلى القول بحدوث العالم؛ كان لا بد له من محدِث[١]، والمحدث هو الله -تعالى- قال: «وإذا صح حدوث العالم فلا بد له من محدث أحدثه، ومصور صوره، والدليل على ذلك: أن الكتابة لا بد لها من كاتب كتبها، والصورة لا بد لها من مصور صورها، والبناء لا بد له من بان بناه... وإذا صح ذلك وجب أن تكون صور العالم، وحركات الفلك؛ متعلقة بصانع صنعها، ومحدث أحدثها؛ إذ كانت ألطف وأعجب صنعًا من سائر ما يتعذر وجوده إلا من صانع»[٢]. هو الله -سبحانه وتعالى-.

لذا كان أول ما أوجب الله على عباده هو النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال بآثار قدرته، وهذا ما صرح به الباقلاني حين قال: «إن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه -سبحانه- غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة»[٣].

(١) الإنصاف، الإمام الباقلاني، ص: ٣٠.
(٢) المصدر السابق، ص: ٣٠ - ٣١.
(٣) السابق، ص: ٢٢.

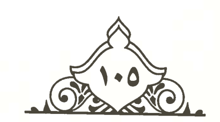


وهذا ما دعا إليه القرآن الكريم؛ حيث قال - تعالى -: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

وكذلك فعل الإمام الجويني في استدلاله على وجود الخالق -سبحانه-؛ إذ يعتمد على دليل الحدوث أيضًا، وينطلق من الموجودات وصولًا إلى الخالق سبحانه، إلا أننا نجد الإمام الجويني قد ظهر لديه الطابع الفلسفي الممزوج بالجانب الكلامي أكثر من شيوخه السابقين؛ حيث بدأ إمام الحرمين حديثه عن العالم بتقسيمه إلى جواهر، وأعراض. يقول: «العالم هو كل موجود سوى الله -تعالى- وصفة ذاته، ثم العالم: جواهر وأعراض، فالجوهر: المتحيز وكل ذي حجم متحيز، والعرض: هو المعنى القائم بالجوهر، كالألوان، والطعوم، والروائح، والحياة، والموت، والعلوم، والإرادات، والقدر القائمة بالجوهر»[(١)].

وبعد أن أثبت حدوث العالم ينطلق إلى إثبات الصانع -سبحانه-، لكن ليس بالاعتماد على سنة التغير والتحول، كما هو الحال عند الإمام الأشعري والإمام الباقلاني، بل باعتبار أن الخالق -سبحانه- هو المرجح والمخصص للوجود على العدم، ذلك بالنظر إلى مفهوم الحادث عنده، حيث يرى أن الحادث هو جائز الوجود والانتفاء. وهو نفس تعريف الممكن، أليس الممكن هو ما يستوي فيه الوجود والعدم.

(١) كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، ص ١٧.



وهنا نجد الإمام الجويني يستدل بدليل الحدوث بشكل قريب جدًا من دليل الإمكان عند الفلاسفة، لكن الإمكان بشكله الحدوثي - إن جاز لنا التعبير - يختلف كليًّا مع الإمكان عند الفلاسفة[1].

وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «إذا ثبت حدوث العالم، وتبين أنه مفتتح الوجود؛ فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه، وكل وقت صادف وقوعه كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات، فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز، قضت العقول ببداهتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع»[2].

وذلك المخصص هو الله -سبحانه وتعالى-.

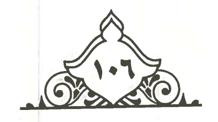
ويتفق الإمام الغزالي (حجة الإسلام) مع إمام الحرمين (الجويني) في طريقته في الاستدلال على وجود الخالق؛ وذلك باعتماده على دليل الحدوث، وكذلك في منهجه بالنظر إلى السبب والمخصص. يقول: «إنا نقول: كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث؛ فيلزم أن له سببًا»[3].

---

(١) وقد ذهب ابن تيمية إلى القول بأن إمام الحرمين قد اعتمد على دليل الإمكان، ورفض دليل الحدوث في استدلاله على وجود الله -سبحانه-، والإمام الجويني لم يفعل ذلك. بل إن جل ما فعله أنه قدم دليل الحدوث بشكل مختلف عن سابقيه من شيوخ الأشاعرة، وذلك مرجعه إلى تأثر الشيخ -ومن بعده الإمام الغزالي- بالفلسفة اليونانية وشيوعها في البيئة الإسلامية بعد عصر التدوين والترجمة، فقدم دليل الحدوث بشكل قريب من دليل الإمكان، وليس هو. راجع: مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية، د/ حسن الشافعي، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢) الإرشاد، إمام الحرمين الجويني، ص ٢٨.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام الغزالي، ص: ١٢٩.



ثـم يوضـح الإمـام الغزالـي مفهـوم العالـم، وتقسـيمه إلـى جواهـر، وأعـراض. فيقـول: «ونعني بالعالـم: كل موجـود سـوى الله – تعالـى–، ونعني بـكل موجـود سـوى الله – تعالـى–: الأجسـام كلهـا وأعراضهـا»[1].

وبعدما أثبت الإمام الغزالي حدوث العالـم، باعتماده على سبب أو مخصص؛ أكد أن هـذا السبب لا بد أن يكـون قديمًا؛ لأنـه لـو لم يثبت قدمه للزم التسلسل، وهـذا محال. وبذلك يرجع الإمام الغزالـي، ويقترب من دليل الحدوث، كما هـو عند السابقين عليه من السادة الأشاعرة[2]، وهـو في ذلك يقـول: «إن السبب الـذي أثبتناه لوجود العالم قديم؛ فإنه لو كان حادثًا لافتقر إلى سبب آخر، وكذا ذلك السبب الآخر، ويتسلسل إما إلى غير نهاية، وهـو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا محالة يقف عنده، وهـو الـذي نطلبه، ونسميه (صانع العالم)، ولا بد من الاعتراف به بالضرورة»[3].

واتفـق الإمـام الشهرسـتاني مـع شـيوخ الأشـاعرة في القـول بحـدوث العالـم، والاسـتدلال بـه علـى وجـود الخالـق – سـبحانه وتعالـى–؛ حيـث قـال: «مذهـب أهـل الحق من أهـل الملـل كلهـا أن العالـم محدث مخلوق، أحدثـه البـاري –سـبحانه– وأبدعـه، وكان الله – تعالـى– ولـم يكن معه شيء، ووافقهـم في ذلـك جماعـة مـن أسـاطين الحكمـة وقدمـاء الفلاسـفة»[4].

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، حجة الإسلام الغزالي، ص: ١٢٩.

(٢) وبهذا القول يخالف الإمام الغزالي ما صرح به ابن تيمية، بابتعاد الإمام الغزالي عن دليل الحدوث عند المتكلمين، وتمسكه بدليل الإمكان، متابعًا في ذلك إمام الحرمين الجويني. راجع: الصفدية، لابن تيمية، ص ٢٧٧، ومقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية، د/ حسن الشافعي، ص: ١٣١ – ١٣٢.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: ١٤٣.

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام، الإمام الشهرستاني، ص٥.



ثم يؤكد الإمام الشهرستاني على اتفاق المتكلمين على القول بحدوث العالم، وإبطال قدمه، وأن عامة المتكلمين قد اعتمدوا في قولهم بحدوث العالم على مسالك أربعة، هي كما يصرح بذلك: «فقد سلك عامتهم - يقصد المتكلمين- طريق الإثبات، بإثبات الأعراض أولًا، وإثبات حدوثها ثانيًا، وبيان استحالة خلو الجواهر منها ثالثًا، وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعًا. ويترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث»[1].

أما بالنسبة للإمام الرازي فنجده يستدل على وجود الله - سبحانه وتعالى- باعتماده على دليلي: الحدوث والإمكان.

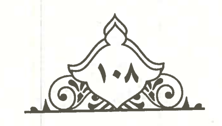
وبهذا يكون الرازي قد اتفق مع شيوخ الأشاعرة في القول بالحدوث، بينما هو أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتكلمين في تمسكه بدليل الإمكان؛ حيث صرح في «المحصل» بأن العالم يتكون من الجواهر والأعراض، وأنهما الطريق إلى الاستدلال على وجود الصانع. إما بدليل الحدوث، وإما بدليل الإمكان؛ فيقول: «قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه أو حدوثه»[2].

ثم يوضح الرازي دليل الحدوث بقوله: «الاستدلال بحدوث العالم، وهو طريقة الخليل إبراهيم عليه السلام في قوله - تعالى-: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، الإمام الشهرستاني، ص ١١.

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام فخر الدين الرازي، ص ٢١٣.



رءا كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين ﴾ [الأنعام: ٧٦]، وتحريره أن العالم محدَث، وكل محدَث فله محدِث»[١].

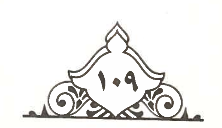
ثم يوضح دليل الإمكان، فيقول: «إن المحدث ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، أما أن المحدث ممكن فلأن المحدث هو الذي كان معدومًا ثم صار موجودًا، وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود، ولا معنى للممكن إلا هذا، وأما أن الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم»[٢].

ولقد ذكر الإمام الرازي دليل (الإمكان) بشكل أوضح وأقرب إلى الفلاسفة، وذلك في كتابه «المطالب العالية من العلم الإلهي»؛ حيث يقول: «لا شك في وجود موجود، وذلك الموجود إن كان واجبًا لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا لذاته افتقر إلى مرجح، وذلك المرجح يجب أن يكون موجودًا معه، ثم ذلك الموجود الآخر إن كان ممكنًا عاد الكلام فيه، والدور والتسلسل باطلان، فلا بد من الانتهاء إلى موجود (واجب الوجود) لذاته، وهو المطلوب»[٣].

ثم يؤكد الإمام الرازي أن هذا الدليل يستلزم مقدمات خمسا، لا بد من صحتها، هي على النحو الآتي:

«أحدها: أن الممكن لا بد له من مرجح. ثانيها: أن العلة المؤثرة لا بد أن تكون موجودة حال وجود المعلول. ثالثها: أن علة الموجود

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام فخر الدين الرازي، ص ٢١٣.
(٢) المحصل، ص ٢١٣.
(٣) المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام الرازي، ١/ ١٥٨.



يجب أن تكون شيئًا موجودًا. رابعها: أن الدور باطل. خامسها: أن التسلسل باطل»[1].

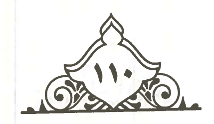
ولا شك أن دليل الإمكان -عند الإمام الرازي- قريب جدًا من دليل الإمكان عند ابن سينا؛ حيث يفرق ابن سينا بين واجب الوجود وممكن الوجود، وأن واجب الوجود هو السبب في وجود ممكن الوجود، حيث يقول: «فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته، أو أن يكون بسبب ما، فإن كان بذاته فذاته واجبة الوجود، لا ممكن الوجود، وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب، وهو محال، أو لم يوجد السبب، وهذا محال أيضًا. فيجب -إذن- أن يجب وجوده مع وجود السبب»[2].

فالممكن إذن هو كل ما سوى الله – تعالى–، والله هو واجب الوجود.

أما عن الإمام الآمدي فنجده يؤكد صدور الموجودات عن الخالق -سبحانه وتعالى-، فيقول: «فإنه لا خالق إلا الله -تعالى-، ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه»[3].

ثم يوضح الإمام الآمدي اتفاق أهل الحق على أن الله -سبحانه- هو الخالق لكل الموجودات، وأن تلك الحوادث قد صدرت عنه، فيقول: «والذي ذهب إليه أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام الرازي، ١/ ١٥٨.
(٢) المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ٤.
(٣) أبكار الأفكار، الإمام الآمدي، ص: ٦٥٩.



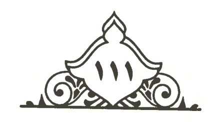
الطوائف المحققين؛ أنه لا خالق إلا الله، وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه»[١].

وأخيرًا: عند الشريف الجرجاني، نجده يتفق -في حديثه عن أدلة وجود الله- مع الإمام الرازي اتفاقًا كليًّا، حيث يقسم العالم إلى جواهر، وأعراض، وينطلق من هذا التقسيم إلى إثبات وجود الخالق، بالاعتماد على دليلي: الحدوث والإمكان، وهو في ذلك يقول في إثبات الصانع: «قد علمنا أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد فيهما، إما بإمكانه أو بحدوثه، بناء على علة الحاجة عندهم، إما الحدوث وحده، وإما الإمكان مع الحدوث»[٢].

ثم يوضح الجرجاني دليل الحدوث، مؤكدًا أنه طريقة الخليل -عليه السلام-، فيقول: «الاستدلال بحدوث الجواهر قيل: هذا طريقة الخليل -صلوات الرحمن وسلامه عليه-؛ حيث قال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، فالعالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، كما تشهد به بديهة العقل، فإن من رأى بناء رفيعًا حادثًا؛ جزم بأن له بانيًا»[٣].

ثم يُوَضح الجرجاني دليل الإمكان بالاعتماد على العلة المؤثرة، التي هي سبب في وجود هذا العالم، فيقول: «إن العالم الجوهري ممكن؛ لأنه مركب من الجواهر الفردة إن كان جسمًا، وكثير إن كان جسمًا أو

(١) غاية المرام في علم الكلام، الإمام الآمدي، ص: ١٧٨.
(٢) شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، الشريف الجرجاني، (٨/ ٣-٤).
(٣) المصدر السابق، (٨/ ٣-٤).



جوهرًا فردًا، والواجب لا تركيب فيه، ولا كثرة، بل هو واحد حقيقي، وكل ممكن فله علة مؤثرة»[1].

ونجد أن الإمام الجرجاني وإن كان قد قال بدليل الإمكان، فإن الإمكان عنده اعتمد على نفي التركيب والكثرة للواجب بداية، ثم إثبات العلة المؤثرة.

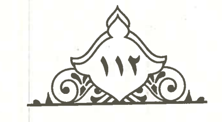
هذه هي جملة أقوال السادة الأشعرية في الاستدلال بالموجودات على وجود الخالق -سبحانه وتعالى-، وهو ما يعرف بدليل الحدوث، حيث اتفق عليه جميع أعلام الأشاعرة، وإن قال بعضهم بدليل الإمكان، وإن كان ابن رشد قد نقد دليل الأشاعرة في الحدوث، ولكننا نرى أن دليل ابن رشد (الاختراع) قريب جدًا من دليل الحدوث عند السادة الأشاعرة، حيث يقول: «أما دليل الاختراع فيدخل فيها الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات، وهذه الطريقة تبنى على أصلين موجودين بالقوة في جميع نظر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات... وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مختَرَع فله مخترِع، فيصبح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعًا له»[2].

ثالثًا: الأثر التطبيقي :

لا شك أن لهذا الضابط أثرًا كبيرًا في معظم قضايا علم الكلام، بل في معظم القضايا الفلسفية، فلا نستطيع أن نقف على بحث في القضايا

(١) شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، الشريف الجرجاني، (٨/ ٥).

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ابن رشد، ص١٥١ بتصرف.



الكلامية أو الفلسفية دون أن يتعرض لهذا الضابط أو آثاره، وهذا ما أكده الدكتور/ حسن الشافعي، حيث يقول: «أما عن الأثر التطبيقي لهذه القاعدة، فهو سار في بنية علم الكلام كله؛ لأن إثبات المحدث أو الصانع، وإثبات الكمالات له؛ أهمها -لدى متكلمي أهل السنة- كونه خالقًا، فالخالقية عندهم هي أخص وصف الله ﷻ لا يؤثر فقط في المباحث الإلهية، بل في الطبيعة أيضًا، كمناط العِلِّيَّة، والمباحث الإنسانية، وأفعال العباد، ومسألة النبوات، وكونها اصطفاءً لا اجتهادًا، كما يقول بعض الفلاسفة، وغير ذلك من المسائل، أي في مسائل علم الكلام كلها»[1].

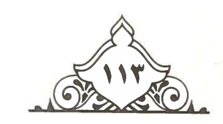
ونستطيع أن نقف على أهم القضايا التي توضح الأثر التطبيقي لهذا الضابط على النحو التالي متوخين الاختصار:

١ - إبطال الإلحاد:

إذا كنا قد أثبتنا أن هذا العالم حادث، وهو مصنوع أو مخترع، وقلنا: إن كل حادث ومصنوع ومخترع لا بد له من محدِث وصانع ومخترِع؛ إذاً فالمحدث والصانع والمخترع موجود، وهو الله - سبحانه وتعالى-.

وهذا ما أكده الإمام الأشعري حيث يقول: «وإذا كان هذا على ما قلنا، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهيًا إلى هيئات مرئية، لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل كانت محدَثة، ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم من قبل وأن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق، فيتم من غير مرتب له

(١) مقدمة تأسيسية لعلم القواعد الاعتقادية، د/ حسن الشافعي، ص: ١٣٢.



ولا قاصد إلى ما وجد منه فيها دون ما يجوز وقوعها عليه من الهيئة المخالفة لها، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها بذلك إلى محدثها ومرتبها»[1].

وإذا أثبتنا أن العالم حادث ومصنوع بناءً على دليل الحدوث الذي صوره المتكلمون بشكل متميز وأن محدثه هو الله- سبحانه وتعالى - وبذلك نكون قد أغلقنا الطريق أمام الماديين الذين اعتمدوا على طبيعة العالم في نفي وجود الصانع يتبقى لنا أن نورد أهم الشبه الأخرى التي اعتمد عليها الماديون في نفي وجود الصانع بالنظر إلى طبيعة العقل وقدرته، فضلا عن طبيعة الكائنات المختلفة، وسوف أعرضها بإيجاز على النحو الآتي:

- **الشبه التي اعتمد عليها الماديون بالنظر إلى طبيعة العقل وقدرته تتمثل في شبهتين هما:**

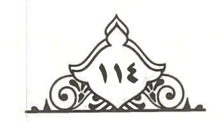
الشبهة الأولى: أن العقل لا يمكن أن يتصور موجودًا ليس من جنس المخلوقات، فلا يكون جسمًا، ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا آخذًا قدرًا من الفراغ، وحيث لا يتصور موجود بهذه الصفة فلا يمكن التصديق بوجوده؛ لأن التصديق بالوجود فرع التصور[2].

ويمكن الرد على هذه الشبهة:

بأن العالم بلغ من العظمة والصنع العجيب والغريب والإتقان والإحكام حدًا يعجز أكبر مفكر وصانع مخلوق عن أن يصنع مثله،

(١) رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، أبو الحسن الأشعري، ص: ٨٣ -٨٤.

(٢) القول السديد في علم التوحيد: الشيخ محمود أبو دقيقة، ج١، ص ٢٥٤.



ولا شك بأن العقل يجزم بأن إتقان الأثر يدل على عظمة المؤثر، والمبدع،ولعل الذي دفع الملحدين للقول بهذه الشبهة هو: قياس الغائب على الشاهد حيث وجدوا في الشاهد أن الموجود لا بد أن يأخذ قدرًا من الفراغ، ولابد أن يكون جسمًا أو مادة جسم، أو صورة جسم، وقاسوا ذلك الغائب عليه، و رتبوا عليه ذلك الإنكار، رغم أن كثيًرا من الماديين يرى أن قياس الغائب على الشاهد قياس: خادع حيث إنه كتيرًا ما يخدع الإنسان ويوقعه في الخطأ، فهو قياس فاسد،ومن ثم بطلت شبهتهم[1].

الشبهة الثانية: أن وجود شيء من غير أن تكون له مادة يتكون منها، يعجز العقل عن تصوره، وحيث عجز العقل عن تصوره، فيمتنع التصديق به، فالقول بأن العالم وجد من العدم غير مسلم به[2].

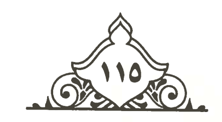
ويمكن الرد على هذه الشبهة:

بأن الذي دفع الماديين للقول بهذه الشبهة أيضًا هو قياسهم الغائب على الشاهد حيث إنهم لم يشاهدوا شيئًا حدث من لا شيء، فضلًا عن اعتقادهم بمساواة صفات الخالق لصفات المخلوقيين من جميع الوجوه، وغفلوا عن أن مرتبة الصفة تتبع مرتبة الذات، فحكموا بأن كل ما استحال على العباد استحال على رب العباد، والعباد لا يقدرون على إيجاد شيء من لا شيء، فكذلك الإله فهذا قياس الغائب على الشاهد، وقد سبق الحكم بفساده عند الماديين ومن ثم بطلت شبهتهم.[3]

(١) ينظر القول السديد في علم التوحيد: الشيخ محمود أبو دقيقة، ج١، ص ٢٥٤ - ٢٥٦.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٢٥٦.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص ٢٥٦ -٢٥٧.



وهذا ما أكد عليه الإمام الرازي في حديثه عن إثبات وجود الصانع حيث يقول: «صانع العالم موجود، خلافًا للملاحدة -لعنهم الله-؛ لأنه لو لم يكن موجودًا لكان معدومًا، والمعدوم نفي محض، لا خصوصية فيه، ولا امتياز؛ فلا يصلح للألوهية»(١).

- **الشبهة التي اعتمد عليها الماديون بالنظر إلى طبيعة الكائنات المختلفة تتمثل في:**

حاصل هذه الشبهة: إننا نشاهد أمورًا كثيرة من الكائنات لا مصلحة في وجودها، ولا حكمة تقتضي وجودها، وهذا يدل على أن حدوثها كان بطريق الضرورة لا بطريق الاختيار، ومالم يشاهد من هذا يحمل على ما شوهد(٢).

ويمكن الرد على هذه الشبهة:

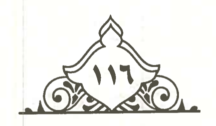
إن أي كائن من الكائنات لم يخل وجوده من حكمة تقتضيه، ومصلحة تترتب على وجوده، غاية الأمر أن بعض الحكم تدركه العقول السليمة، والبعض يخفى عليها، فما وصلت عقولنا إلى إدراكه فالأمر فيه ظاهر، ومالم تصل عقولنا إلى إدراكه نجزم بأن له حكمة؛ لأن بعض الأشياء لا تظهر الحكمة من وجودها اليوم، وتظهر غدًا وهذا واقع نلمسه جميعًا، وهذا يدل على أن منشأ عدم الإدراك هو قصور بعض الأفهام لا خلو الكائن عن الحكمة، ومن ثم بطلت شبهتهم(٣).

---

(١) المحصل، الرازي، ص ٢٢١.

(٢) القول السديد في علم التوحيد: الشيخ محمود أبو دقيقة، ج١، ص ٢٥٧.

(٣) ينظر القول السديد في علم التوحيد: الشيخ محمود أبو دقيقة، ج١، ص ٢٥٧.



وبذلك نرد وندفع قول الملاحدة -قديمًا وحديثًا- بأن هذا العالم قد وُجد بطريقة آلية، أو عن طريق الصدفة، كما يزعم الدهريون قديمًا وحديثًا.

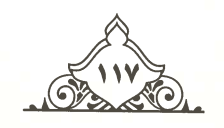
مما يؤكد أثر هذا الضابط في الرد على الملاحدة والقائلين بالصدفة والاتفاق.

٢-وصف الله -عزوجل- بالصفات الإلهية المتعددة، وأخصها: الخالقية وما يترتب عليها من مخالفته - تعالى- للحوادث، وصفه - سبحانه- بالوحدانية.

لا شك أن من أهم الآثار التطبيقية لهذا الضابط: الإيمان بأن الحق - سبحانه وتعالى- متصف بالصفات الإلهية المتعددة، وأخصها الخالقية، فقد ثبت أن الله - سبحانه وتعالى- هو الخالق لهذا العالم والصانع له، وهذا الصانع لا بد أن يتصف بصفات يخالف بها جميع مخلوقاته؛ فالله -سبحانه- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

كذلك وجدنا السادة الأشاعرة يؤكدون ويدللون في هذه المسألة، على مخالفة الله - تعالى- للعالم المصنوع.

فنجد الإمام الأشعري يؤكد مخالفة الله ﷻ للحوادث، حيث يقول: «فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري -سبحانه- لا يشبه المخلوقات؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحديث حكمها، ولو أشبهها لم يَخْلُ أن يشبهها من كل الجهات أو بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات؛

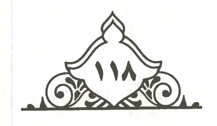


كان محدَثًا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها، كان محدَثًا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدَث لم يزل قديمًا، وقد قال -تعالى-: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله - تعالى- ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤][1].

كما نجد الإمام الباقلاني يصرح بذلك في الإنصاف فيقول: «إذا ثبت أن للعالم صانعًا صنعه، ومحدثًا أحدثه؛ فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبهًا للعالم المصنوع المحدث؛ لأنه لو جاز ذلك لم يَخْلُ: إما أن يشبهه في الجنس أو في الصورة، ولا يجوز أن يكون مشبهًا له في الجنس؛ لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدَثًا كالعالم المحدث، أو يكون العالم قديمًا كهو، ولا يجوز أن يشبه العالم في الصورة؛ لأن حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف، والتأليف لا يكون إلا من شيئين فصاعد، ولأنه لو كان صورة لاحتاج إلى مصوِّر صوره؛ لأن الصورة لا تكون إلا من مصور. وقد بيّن ذلك -تعالى- بأحسن بيان، قال -تعالى-: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧][2].

فذات الله ﷻ مخالفة لجميع الذوات بعينها خلافًا لأبي هاشم؛ فإنه قال: «إن ذاته - تعالى- مساوية لسائر الذوات في الذاتية وإنما تخالفها بحالة توجب أحوال أربعة، هي: الحية، والعالمية، والوجودية، والقادرية»[3].

(١) اللمع، الأشعري، ص ٢٠ -٢١.
(٢) الإنصاف، الباقلاني، ص ٣٢ بتصرف.
(٣) المحصل، الرازي، ص ٢٢٣.



فالله -سبحانه وتعالى- مخالف للحوادث بالذات، وليس لأمر زائد على الذات، وهذا مذهب الإمام الأشعري وأبي الحسن البصري حيث قالا: إن المخالفة بين كل موجود من الموجودات إنما هي بالذات، وليس بين الحقائق من اشتراك إلا في الأسماء والأحكام، دون الأجزاء المقومة، وعلى هذا فالله -تعالى- منزه عن المثل، والند -تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا- [(١)].

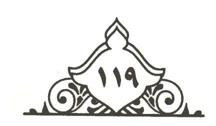
ونجد أن أخص صفات الله تعالى: الوحدانية بعد الخالقية:

لذلك وجدنا الإمام الأشعري بعد أن أثبت لله المخالفة للحوادث أثبت له الواحدانية؛ فالله ﷻ لا شريك له ولا ند، وهذا ما أكده الإمام الأشعري حين قال: «فإن قال قائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟ قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على أحكام»[(٢)].

وقد اتفق مع الإمام الأشعري معظم السادة الأشاعرة قديمًا وحديثًا؛ فنراهم -بعد أن نفوا عن الله التشبيه، وأثبتوا له المخالفة للحوادث- أثبتوا له صفة الوحدانية[(٣)].

فالله -سبحانه- واحد، وإن كونه واحدًا يرجع إلى ثبوت ذاته ونفي غيره[(٤)].

(١) شرح المواقف، الجرجاني، (٨/ ١٧) بتصرف.
(٢) اللمع، الأشعري، ص ٢١.
(٣) الإرشاد، الجويني، ص ٥٢، والاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٩٦، أبكار الأفكار، الآمدي ١/ ٥٢٢، غاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص ١٣٨.
(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٩٦.



٣- قضية أفعال العباد:

كذلك من الآثار التطبيقية لهذا الضابط عند السادة الأشعرية قولهم بأن الله- تعالى - خالق لأفعال العباد، وليس للإنسان فيها إلا الكسب.

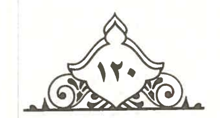
وأول من صرح بهذا القول الإمام أبو الحسن الأشعري، حيث قال: «إن قال قائل: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله -تعالى-؟ قيل له: قلنا ذلك؛ لأن الله -تعالى- قال: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦][1].

كما يؤكد الباقلاني ذلك بقوله: «ويجب أن يعلم أن العبد له كسب، وليس مجبورًا، بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية؛ لأنه -تعالى- قال: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، يعني: من ثواب وطاعة. وقال - تعالى - ﴿وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، يعني: من عقاب ومعصية...، فأفعال العباد هي كسب لهم، وهي خلق الله - تعالى-، فما يتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق، وكما لا يقال لله - تعالى-: «مكتسب»، لا يقال للعبد إنه خالق»[2].

ويوضح الجويني أن ذلك القول محل اتفاق بين سلف الأمة، ولم يشذ عن ذلك إلا أصحاب البدع والأهواء، فيقول: «اتفق سلف الأمة -قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء- على أن الخالق المبدع

(١) اللمع، الأشعري، ص ٦٩.

(٢) الإنصاف، الباقلاني، ص: ٤٥ -٤٦ بتصرف.



رب العالمين، ولا خالق سواه، ولا مخترع إلا هو؛ فهو مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله -تعالى-، ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه»[1].

ويبين الإمام الغزالي أن القول بعكس ذلك- بمعنى أن يقال: إن كل ما يصدر عن العبد بقدرته وبفعله، وليس من خلق الله ﷻ؛ يلزم عنه:

١ - إنكار ما أطبق عليه السلف ﷺ من أنه لا خالق إلا الله، ولا مخترع سواه.

٢ - نسبة الاختراع والخلق إلى قدرة من لا يعلم من خلقه؛ فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوانات لو سئل عن عدد تفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر عنها[2].

ففعل العبد مخلوق لله: إبداعًا وإحداثًا، ومكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلًّا له، وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري[3].

٤- إثبات كون النبوة اصطفاء وليس اجتهادًا:

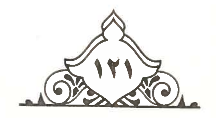
فإذا كان الله -تعالى- هو الصانع، وهو الخالق، المتصف بصفات الجلال والكمال، وهو الخالق لأفعال عباده، فهو -أيضًا- من يصطفي من يشاء ويختار ليقوم بمهمة النبوة والرسالة، فليست

---

(١) الإرشاد، الجويني، ص: ١٨٧.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ٢١٢ -٢١٣.

(٣) شرح المواقف، الجرجاني، ٨/ ١٦٣.



النبوة محض اجتهاد أو مجاهدة للنفس من قِبل النبي، وإنما هي محض فضل واصطفاء.

ولقد كانت هذه القضية محل خلاف بين المتكلمين والفلاسفة؛ حيث يرى الفلاسفة أن النبي هو من كان مختصًا بخواص ثلاثة:

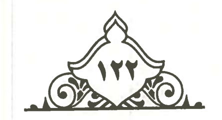
أولها: أن يكون مطلعًا على الغائبات؛ لصفاء جوهر نفسه، وشدة اتصالها بالمبادئ الأُوَل، ومن غير تعليم ولا تعلم، وهذه القوة تسمى بـ «العقل القدسي»، ويمكن أن يوجد مثل ذلك في حق من قلت شواغله البدنية لنفسه، بالرياضات وأنواع المجاهدات.

ثانيتها: أن تطيعه الهيولى القابلة للصور الكائنة الفاسدة. وقد يتأتى مثل هذا لبعض أهل الخلوص والصفاء، على ما هو معلوم في كل عصر من آحاد الصلحاء.

ثالثتها: أن يكون ممن يرى ملائكة الله على صورة متخيلة، ويسمع كلام ربه بالوحي. وقد يحصل هذا لبعض من قلت شواغله، وإن كان مستيقظًا كبعض المجانين، وإن كانت هذه حالة نقص والأولى كمال[1].

وفي ذلك يقول ابن سينا: «وأفضل هؤلاء المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث، وهو أن يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله - تعالى - وقد تحولت على صورة يراها، وأن هذا الذي يوحى إليه تتشبح له الملائكة، ويحدث في سمعه صوت يسمعه يكون

(١) أبكار الأفكار، الآمدي، ٢/ ٦٥٧ -٦٥٨ بتصرف.



من قبل الله – تعالى – والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلامًا من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه، وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجة العناصر كان عقلا، ثم نفسًا ثم جرمًا، فها هنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس ثم عقول، وإنما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ»[1].

ويؤكد على ذلك في موضع آخر: «والقوة النبوية لها خواص ثلاثة قد تجتمع في إنسان واحد، وقد لا تجتمع بل تفترق».

الخاصة الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القوي جداً من غير تعليم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة؛ لشدة اتصاله بالعقل الفعال.

أما الخاصة الأخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج، وفعل هذه الخاصة هو الإنذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات، وقد يكون هذا لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا، وأما النبي فإنما يكون له هذه الحال في حال النوم واليقظة معًا.

أما الخاصة الثالثة التي لنفس النبي فهي تغييرها الطبيعة؛ لأنه يمكن من القوة بحيث يصدر عن أوهامها في غير أبدانها ما قد يصدر من أكثر الأنفس في أبدانها من التغييرات[2].

---

(١) كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية، ابن سينا، ص ٣٣٤ بتصرف.

(٢) المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص ١١٦–١٢٠ بتصرف.



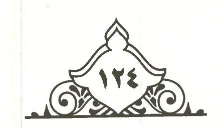
من خلال ما سبق نستطيع أن نقول: إن من الفلاسفة من يرى أن النبوة ترجع إلى ذات النبي بداية، وليس إلى اصطفاء الله واختياره، وهذا ما يرفضه الأشاعرة جملة وتفصيلًا.

فما ذهب إليه أهل الحق من الأشاعرة ومن تبعهم أن النبوة ليست راجعة إلى ذات من ذاتيات النبي، ولا إلى عرض من أعراضه المكتسبة، بل هي هبة من الله- تعالى-، ونعمة أنعم بها على عبده، وهي قوله لمن اصطفاه من عباده: «أرسلتك وبعثتك فبلغ عني». قال – تعالى﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ١١][1].

إلى غير ذلك من القضايا التي توضح الأثر التطبيقي للضابط – محل الدراسة-: «العالم آية على وجود خالقه».



(١) راجع: أبكار الأفكار، الآمدي،(٢/ ٦٦١)، وغاية المرام في علم الكلام، الآمدي، ص: ٢٧٣-٢٧٤.



الضابط الثامن: انتفاء كفر المقلِّد (صحة إيمان المقلِّد)

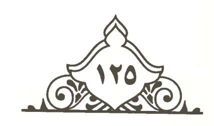
أولًا: معنى التقليد:

التقليد: هو اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدًا للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل-في الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه؛ فهو عبارة عن الأخذ بقول الغير من غير أن يعرف دليله.

والمراد بالأخذ: الاعتقاد، أي: اعتقاد مضمون قول الغير. والمراد بالقول: ما يشمل الفعل والتقرير. وخرج بقولنا: «من غير أن يعرف دليله «التلامذة بعد أن يرشدهم الأشياخ للأدلة، فهم عارفون لا مقلدون، وضربوا لذلك مثلًا للفرق بينهم وبين المقلدين: بجماعة نظروا للهلال، فسبق بعضهم لرؤيته، فأخبرهم به، فإن صدقوه من غير معاينة كانوا مقلدين، وإن أرشدهم بالعلامة حتى عاينوه لم يكونوا مقلدين»[1].

قال صاحب الجوهرة: «لا يلزم من أخذ الطلبة لهذا العلم عن المشايخ بالتعليم منهم أن يكونوا مقلدين لهم، حتى يكونوا ممن جرى الخلاف في صحة

(١) راجع: التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي، ص٥٧، وهداية المريد لجوهرة التوحيد، لبرهان الدين إبراهيم اللقاني،١/ ١٩٥،١٩٦، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، ص٥٤:٥٥، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد البيجوري، ص٢٢، وحاشية الشيخ عبد الله الشرقاوي على شرح الإمام محمد بن منصور الهدهدي، ص٤٢،٤٣، وكشاف اصطلاحات العلوم والفنون لمحمد التهانوي ١/ ٥٠٠.

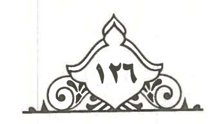


إيمانهم...؛ لأن كلا من الطالب والآخذ لمذهب الأشعري أو الماتريدي ما أذعن للحكم وسلمه إلا بعد اطلاعه على مأخذه من دليله، ووقوفه على اليقين فيه»[1].

ثانيًا: حكم إيمان المقلد:

إن من علم العقائد بأدلتها علمًا جازمًا مطابقًا للواقع عن دليل فلا خلاف في صحة إيمانه، ومن اعتقدها اعتقادًا غير جازم، سواء كان

(١) هداية المريد لجوهرة التوحيد، لبرهان الدين اللقاني ١/ ١٩٣، (بتصرف).
ولا شك أن قوله ﷺ، أو فعله، أو تقريره عين الدليل، ولذلك عرف بعض العلماء التقليد بأنه: الأخذ بقول غير معصوم من غير حجة، وعليه فالأخذ بقول النبي ليس بتقليد.
قال الشرقاوي: «ولا يشمل [أي: التقليد] اتباع النبي ﷺ في الأحكام الفرعية، وكذا في العقائد التي دليلها سمعي -وهي التي لا تتوقف عليها دلالة المعجزة على صدق الرسول-...، فلا يسمى ذلك تقليدا؛ لأن التقليد أن تتبع الغير بدون معرفة دليله. ولا شك أن قوله ﷺ، أو فعله، أو تقريره عين الدليل. وأما التي دليلها عقلي – وهي التي تتوقف عليها دلالة المعجزة – كالقدرة، والإرادة، ونحوهما؛ فإن تبعه فيها بعد تصديقه بأنه رسول؛ لم يسمّ الاتباع المذكور تقليدا أيضًا؛ لأن التصديق برسالته فرع عن التصديق بثبوت تلك الصفات له – تعالى-...، وأما إن لم يصدق برسالته، بل الرسول عنده كواحد من الناس؛ فتبعه من حيث كونه كآحاد الناس؛ فيسمى اتباعه في ذلك تقليدا». حاشية الشرقاوي على الهدهدي، ص٤٣، (بتصرف).
بل حكى الشيخ إبراهيم اللقاني نقلا عن طائفة من أهل السنة – ولعلّه الغزالي كما يظهر من كلامه في الاقتصاد-: أن من قلد القرآن والسنة القطعية؛ صحّ إيمانه؛ لاتباعه القطعي، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه؛ لعدم أمن الخطأ على غير المعصوم. راجع: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص٢٩، ٣٤، والمسامرة بشرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف، ص٥١، وهداية المريد، إبراهيم اللقاني، ١/ ١٩٨،١٩٩، والتعليقات الميسرة على شرح الجوهرة، د حسن محرم الحويني، ص٣٨.
وعليه فما تقرر عند المكلف بالمعجزة الدالة على صدق مبلّغه؛ فهو حجة ملزمة. قال الآمدي: «أما التقليد؛ فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة...، وعلى هذا فالرجوع إلى قول النبي عليه السلام، وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين، ورجوع العامي إلى قول المفتي، وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليدا؛ لعدم عروه عن الحجة الملزمة». الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/ ٢٦٩،(بتصرف). وراجع: شرح المقاصد، التفتازاني ٥/ ٢٢٣.



راجحًا أو مرجوحًا أو مساويًا، أو جازمًا غير مطابق، فلا خلاف في عدم صحة إيمانه -كفره-.

وأما من اعتقدها اعتقادًا جازمًا مطابقًا للواقع لا عن دليل فهو المقلد، وقد اختلف العلماء في حكم إيمانه على آراء:

الرأي الأول: الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية مع العصيان مطلقا، بترك النظر سواء كان فيه أهلية للنظر وعنده قدرة عليه، أو لا، وهذا على اعتبار أن المعرفة واجبة وجوب الفروع على كل أحد مطلقًا، لا وجوب الأصول.

ومال إلى هذا الرأي الإمام البغدادي، ونسبه- في أصول الدين- إلى طائفة من أهل السنة، منهم الأئمة الأربعة، وأهل الظاهر، والحارث المحاسبي، وأبو عبدالله الكرابيسي، وأبو العباس القلانسي. وقال: «وبه نقول»[1]. وظاهر كلامه أنهم قائلون بعصيان المقلد مطلقا إن ترك النظر.

ونسبه السنوسي - في شرح الصغرى - إلى بعض من جمهور أهل العلم دون تعيين[2].

ويترتب على هذا الرأي: أن إيمان المقلد صحيح، فالمقلد مؤمن لكنه عاص بتركه النظر أي: يعاقب على تركه، وأنه من أهل النجاة في الآخرة، وأن مصيره إلى الجنة، حتى ولو دخل النار في الآخرة لعصيانه

(١) أصول الدين، الإمام الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) راجع: شرح أم البراهين، السنوسي، ص١٤.



بترك النظر، فإنه يعذب فيها بمقدار معصيته، ثم يكون مصيره ومآله إلى الجنة.

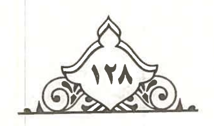
يقول الإمام البغدادي في صحة إيمان المقلد مع العصيان مطلقا: «اختلف فيه أصحابنا؛ فمنهم من قال: هو مؤمن وحُكم الإسلام له لازم، وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصيًا بتركه النظر، والاستدلال المؤدي إلى معرفة قواعد الدين، وإن مات على ذلك رجونا له الشفاعة وغفران معصيته برحمة الله، وإن عُوقب على معصيته لم يكن عذابه مؤبدا، وصارت عاقبة أمره الجنة بحمد الله ومنه...، وبه نقول»[1].

وهذا القول يلزم منه تكليف من ليس فيه أهلية له، وهو تكليف لما لا يطاق[2].

الرأي الثاني: الاكتفاء بالتقليد مع عدم العصيان مطلقًا سواء أكان فيه أهلية للنظر وعنده قدرة عليه أم لا، وهذا على اعتبار أن النظر الموصل إلى المعرفة شرط كمال في الإيمان، فمن كان فيه أهلية للنظر ولم ينظر فهو مجرد تارك للأولى، واحتج أصحاب هذا القول باكتفائه ﷺ بالنطق بالشهادتين، وإظهار الانقياد من الأعراب، ولم يأمرهم بالدليل، وإلى هذا الرأي ذهب الإمام الرازي، والإمام الآمدي.

(١) أصول الدين، الإمام الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، ص٢٥٤، ٢٥٥، بتصرف.

(٢) راجع: حاشية الشرقاوي على الهدهدي، ص٤٤.



يقول الإمام الرازي: «إنه كان عليه السلام يحكم بإسلام كل من يقبل دينه من غير أن يبحث معه في أدلة الإسلام، ولو لم يصح الإسلام إلا بالدليل لكان من الواجب عليه أن لا يحكم بإسلامهم إلا بعد أن يعلم منهم كونهم معتقدين لأصول الإسلام بالدليل»[1].

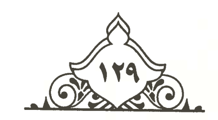
وقال الإمام الآمدي: «فإنا نعلم بالضرورة أن أكثر من دخل في الإسلام على عهد رسول الله ﷺ بداية لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية عن نظر ودليل؛ إذ لم يكونوا من أهل النظر والاستدلال، ومع ذلك كان الرسول يحكم بإسلامهم، ولو توقف الإسلام على اعتقاد هذه المسائل بالنظر والدليل لما حكم بإسلامهم دون تحققه»[2].

ويمكن صياغة هذا الدليل في صورة قياس استثنائي اتصالي مركب من شرطية متصلة مقدمة كبرى، وحملية مصدرة بلكن مقدمة صغرى ترفع عين التالي، فينتج رفع عين المقدم، ومفاده أنه: لو كان إقامة الدليل على كل مسألة من مسائل الاعتقاد شرطا في صحة إيمان العبد وإجراء الأحكام الدنيوية عليه، لما قبل النبي إيمان أحد بمجرد النطق بالشهادتين إلا بعد أن يقيم الدليل على صحة ما يقول، لكن التالي باطل؛ لأن النبي قبل إيمان العبد بمجرد النطق بالشهادتين، إذن إقامة الدليل على مسائل الاعتقاد ليست شرطا في صحتها، وهو المطلوب.

---

(١) نهاية العقول، الفخر الرازي، ٤/ ٣٠٥.

(٢) أبكار الأفكار، الآمدي، ٥/ ١١١.

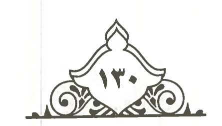


ويترتب على هذا الرأي: أن إيمان المقلد صحيح، فالمقلد مؤمن غير عاص بمعنى أنه لا يعاقب على تركه النظر، فمن كان فيه أهلية للنظر ولم ينظر فهو مجرد تارك للأولى، وأنه من أهل النجاة في الآخرة، ومال إلى هذا الرأي الإمام الرازي، والإمام الآمدي؛ إذ يرى الإمام الرازي أن إيمان المقلد صحيح، وأنه بتقليده لم يخرج من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، بل هو من أهل النجاة في الآخرة، فقال في ترجيحه صحة إيمان المقلد: «وأما المصيبون في الاعتقاد، فإما أن يكون اعتقادهم عن دليل، أو عن التقليد، فإن كان الأول: فهم ناجون بالاتفاق، وإن كان الثاني: فالمتكلمون قديمًا وحديثًا اختلفوا فيه، والصحيح عندنا أنهم من أهل النجاة»[1].

واختاره الإمام الآمدي قائلا: «وأما المصيبون في الاعتقاد فإما أن يكون ذلك مستندًا إلى دليل، أو إلى محض التقليد؛ فإن كان الأول، فهم مسلمون مثابون بالاتفاق، وإن كان الثاني، فقد اختلف المتكلمون فيه؛ فمنهم من قال: لا يكفي في الدين اعتقاد الحق من غير دليل؛ إذ المطلوب إنما هو الاعتقاد القاطع، ولا قطع مع التقليد. ومنهم: من خالف في ذلك، واكتفى بمجرد الاعتقاد، وإن كان من غير دليل، وهو الأظهر»[2].

الرأي الثالث: الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا، أي إن المقلد عاص إن ترك النظر مع القدرة عليه، أما إن تركه لعدم قدرته عليه فلا عصيان، وهذا على اعتبار أن

(١) نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، ٤/ ٣٠٥.
(٢) أبكار الأفكار، الآمدي، ٥/ ١١٠.



النظر الموصل إلى المعرفة **واجب وجوب الفروع**، كالصلاة والصوم لا على كل أحد، بل على من فيه أهلية للنظر فقط، فعلى ذلك لا يكون المقلد عاصيا إلا إذا كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا، **لا وجوب الأصول**، كالإيمان، وإلا لكان تاركه كافرًا، ومال إلى هذا الرأي الشيخ الدسوقي، والبيجوري، والشرقاوي.

فقال الشيخ الدسوقي: «والحق القول الثاني، وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية»[1].

وقال البيجوري مرجحًا هذا الرأي: «والقول الحق الذي عليه المعول من هذه الأقوال هو القول الثالث-الاكتفاء بالتقليد مع العصيان إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا عصيان-»[2].

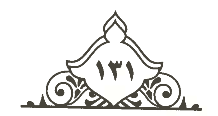
واختاره الشرقاوي قائلًا: «وبعضهم قيّد العصيان بأن يكون فيه أهلية النظر، وهذا هو المعتمد»[3]. وهذا هو الرأي المختار.

ويترتب على هذا الرأي القائل: أن إيمان المقلد صحيح، فالمقلد مؤمن لكنه عاص إن ترك النظر مع القدرة عليه، بمعنى أنه يعاقب على ذلك، وأنه من أهل النجاة في الآخرة، وأن مصيره إلى الجنة، حتى ولو دخل النار لتركه النظر مع القدرة عليه، فإنه يعاقب فيها بمقدار معصيته، ثم يكون مصيره إلى الجنة.

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٥٤.

(٢) تحفة المريد، البيجوري، ص٢٣.

(٣) حاشية الشيخ عبد الله الشرقاوي، ص٤٤.



أما إن ترك النظر مع عدم القدرة فلا عصيان عليه، بمعنى أنه مؤمن غير عاص، أي لا يعاقب على تركه النظر لعدم قدرته عليه، وأنه من أهل النجاة في الآخرة، وأن مصيره إلى الجنة، فالمقلِّد لا يكون عاصيًا إلا إذا كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا، ومال إلى هذا الرأي الشيخ الدسوقي، والبيجوري، والشرقاوي[1].

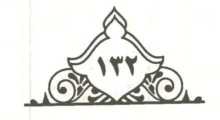
الرأي الرابع: عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، بمعنى عدم صحته، وعليه يكون المقلد إيمانه غير صحيح، ولا نجاة له في الآخرة، وهذا على اعتبار أن المعرفة واجبة وجوب الأصول كالإيمان، لا وجوب الفروع، ونقل عن أبي هاشم الجبائي من المعتزلة القول بكفر المقلد[2].

ومال إلى عدم صحة إيمان المقلد من أهل السنة الإمام ابن جرير الطبري، والإمام الجويني، والإمام السنوسي، فقد ذهبوا إلى أن التقليد غير كاف في مسائل الاعتقاد، بمعنى أنه لا يسقط وجوب النظر عن صاحبه، بل الواجب على المقلد النظر والاستدلال[3]، ونسب الإمام السنوسي في شرح الكبرى هذا القول إلى الشيخ الأشعري، وقرر أنه مذهب الجمهور والمحققين من أهل السنة كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر

(١) راجع: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٥٤، وتحفة المريد، البيجوري، ص٢٣، وحاشية الشرقاوي، ص٤٤.

(٢) نقَل عنه ذلك الإمام عبد القاهر البغدادي في أصول الدين، والآمدي في الأبكار. راجع: أصول الدين، البغدادي، ص٢٥٥، وأبكار الأفكار، الآمدي،١/ ١٦٤.

(٣) راجع: التبصير في معالم الدين لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، ص١١٧،١٢٣، والشامل في أصول الدين، إمام الحرمين الجويني، ص١٢٢، وشرح الكبرى، الإمام السنوسي، ص١٢.



الباقلاني، وإبي إسحاق الإسفراييني، وإمام الحرمين الجويني، وغيرهم من الأئمة، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه، وهو المختار عنده، فقال: «واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة؛ كالشيخ الأشعري، والأستاذ القاضي الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني وغيرهم أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، قلت: وهو الحق الذي لا شك فيه، وقد حكى غير واحد الإجماع عليه»[1]. ويؤكد الإمام السنوسي هذا المعنى مرة أخرى قائلًا: « قلت: وبالجملة فالذي حكاه غير واحد عن جمهور أهل السنة ومحققيهم أن التقليد لا يكفي في العقائد»[2].

فالسنوسي في هذا النص السابق ينقل عن الأشعري عدم كفاية التقليد في صحة إيمان المقلد، وليس السنوسي وحده هو من نقل عن الأشعري هذا القول، بل قد سبقه السعد التفتازاني إلى هذا، فذكر أن الشيخ الأشعري يمنع صحة إيمان المقلد، فقال: «ذهب كثير من العلماء، وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن، والمعتزلة، وكثير من المتكلمين»[3].

إلا أن الإمام البغدادي في كتابه أصول الدين ينقل عن الأشعري ما يخالف ذلك، ويذكر أن الشيخ الأشعري قد ذهب إلى أن «معتقد الحق

(١) شرح الكبرى، الإمام السنوسي، ص١٢. وراجع: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٥٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٣.

(٣) شرح المقاصد، التفتازاني، (٥/ ٢١٨).



تقليدًا قد خرج باعتقاده عن الكفر؛ لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن[1] إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم، وتوحيد صانعه، وفي صحة النبوة ببعض أدلته، سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أم لم يحسنها، وهذا اختيار الأشعري، وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركًا ولا كافرًا، وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمنا، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له؛ لأنه غير مشرك ولا كافر»[2].

وهذا النص يؤكد أن الأشعري يقول بكفاية التقليد في عقائد الإيمان، وأن إيمان المقلد صحيح، وأنه ناج في الآخرة.

وقد أنكر القشيري ما نقل عن الأشعري من القول بعدم صحة إيمان المقلد، فقال الزركشي حاكيا عنه: «ونقل عن الأشعري أن إيمان المقلد لا يصح، وأنه يقول بتكفير العوام. وأنكره الأستاذ أبو القاسم القشيري، وقال: هذا كذب وزور»[3].

ولو سلمنا أن الأشعري وبعض المتكلمين قد منعوا صحة إيمان المقلد، فهذا القول لم يستمروا عليه، بل رجعوا عنه، فلم يكن آخر ما قالوه، وقد اختار الإمام الآمدي هذا الجواب، ومال إلى أن من ذهب

(١) لعل الشيخ الأشعري يقصد المؤمن الكامل الإيمان، فلا يكون مؤمنا على الكمال، بدليل أنه اعتبر المعتقد للحق بالتقليد ليس مشركا ولا كافرًا، فقال بعدها: وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له؛ لأنه غير مشرك ولا كافر.

(٢) راجع: أصول الدين، البغدادي، ص ٢٥٥.

(٣) تشنيف المسامع، الزركشي، ٤/ ٦٣.



إلى تكفير المقلد من أهل السنة قد رجع عن ذلك، وتبعه البيجوري في هذا، فقال البيجوري: «وحكى الآمدي اتفاق الأصحاب على انتفاء كفر المقلد، وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمانه إلا لأبي هاشم الجبائي من المعتزلة»[1].

ويترتب على هذا الرأي القائل بعدم الاكتفاء بالتقليد: عدم صحة إيمان المقلد، بمعنى بطلان إيمانه، وعدم نجاته في الآخرة، وعليه فالمقلد لا يصح إيمانه، وأنه غير ناج من الخلود في النار في الآخرة، ومال إلى هذا الرأي الإمام ابن جرير الطبري، والإمام الجويني، والإمام السنوسي.

فقد صرح الإمام ابن جرير الطبري بكفر المقلد قائلًا: «كل من بلغ حد التكليف من أهل الصحة والسلامة فلن يعدم دليلًا دالًا، وبرهانا واضحا يدله على وحدانية ربه...، فلم يعرف صانعه بأسمائه وصفاته التي تدرك بالأدلة، بعد بلوغ الحد الذي حددت، فهو كافر حلال الدم والمال»[2].

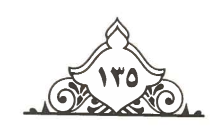
وقد ذهب الإمام الجويني في كتابه الشامل إلى أن من ترك النظر اختيارًا طوال حياته، ثم مات، فإننا نحكم عليه بالكفر، فقال: «ولو انقضى من أول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع، واخترم بعد زمان الإمكان، فهو ملحق بالكفرة»[3].

---

(١) تحفة المريد، الباجوري، ص٢٣. وراجع: أبكار الأفكار، الآمدي ٥/ ١١٠.

(٢) التبصير في معالم الدين لأبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الطبري، ص١١٧،١٢٣، (بتصرف).

(٣) الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين الجويني، ص١٢٢.



وقد ذهب الإمام السنوسي إلى أن المقلِّد لا يصح إيمانه، وأنه غير ناج من الخلود في النار في الآخرة، وإن جرت عليه أحكام الإسلام في الدنيا نظرًا لابتنائها على الظاهر، فحصر الإيمان على المعرفة، فالمؤمن هو العارف، فكل مؤمن عارف، وما ليس بعارف ليس بمؤمن، ولما كان المقلد ليس عارفًا، إذن فهو ليس مؤمنًا عند الله، حتى وإن كان مؤمنًا عند الناس[1].

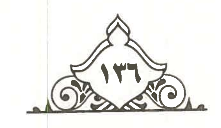
ويمكن صياغة ما ذكره الإمام السنوسي في صورة قضية كلية موجبة، وهي: كل مؤمن عارف، هذه القضية الكلية عكس النقيض الموافق لها[2] هو: كل من ليس بعارف ليس بمؤمن، أما عكس النقيض المخالف[3] لها فهو: لا شيء من غير العارف بمؤمن.

---

(١) أي إن العارف عند السنوسي: مؤمن عند الله، وعند الناس، أما المقلد: فهو مؤمن عند الناس، إلا أنه ليس بمؤمن عند الله، والعبرة في الإيمان: هي الإيمان عند الله؛ لأنه المنجى من الخلود في النار.

(٢) عكس النقيض الموافق: هو تبديل كل من طرفي القضية بنقيض الطرف الآخر بأن يجعل نقيض الجزء الأول ثانيًا، ونقيض الجزء الثاني أولًا، مع بقاء الصدق والكيف. فإذا قلنا: كل إنسان حيوان، كان عكس النقيض الموافق له: كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. راجع: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين محمود الرازي، ص١٣٣، والتعريفات، الجرجاني، ص١٣٤، دراسات في المنطق القديم (القسم الثاني التصديقات)، تأليف: د/ حسن محرم الحويني، ص٦٣.

(٣) عكس النقيض المخالف: هو تبديل الطرف الأول من القضية بنقيض الثاني، والثاني بعين الأول، مع بقاء الصدق دون الكيف. بمعنى أننا نأتي بنقيض الجزء الثاني ونجعله أولًا، وبعين الأول ونجعله ثانيا مع بقاء الصدق واختلاف الكيف، مثال ذلك: كل إنسان حيوان عكسه المخالف لا شيء مما ليس حيوانا بإنسان. راجع: المنطق المظفر، الشيخ محمد رضا المظفر، ص١٧٨، وحاشية الشيخ الحفني على شرح إيساغوجي، ص٣٧.



ويمكن صياغة عكس النقيض الموافق لهذه القضية في صورة قياس اقتراني حملي من الشكل الأول هكذا: كل مقلد فهو غير عارف[1]، وكل غير عارف ليس بمؤمن[2]، ينتج: كل مقلد ليس بمؤمن[3].

ويمكن صياغة عكس النقيض المخالف لهذه القضية في صورة قياس اقتراني حملي من الشكل الأول، هكذا: كل مقلد فهو غير عارف، ولا شيء من غير العارف بمؤمن، ينتج: لا شيء من المقلد بمؤمن.

وفي هذا يقول الإمام السنوسي: «لا يوجد مؤمن شرعًا، أي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق وما في نفس الأمر، لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر إلا وهو عارف، أي فمن ليس بعارف كالمقلِّد ونحوه فليس بمؤمن عند الله - تعالى-، فالقصر في لفظه قصر إفراد، ردًّا على من يتوهم اشتراك العارف، والمقلد مثلا في صدق حقيقة الإيمان، فنبه بقصر المؤمن على العارف على خروج غير العارف من حقيقة الإيمان...، وإن نظر في اللفظ بطريق فن المنطق، فهو في قوة قضية كلية موجبة قائلة: كل مؤمن فهو عارف، وهذه القضية يلزمها بعكس نقيض الموافق: كل من ليس بعارف فليس بمؤمن، وبعكس نقيض المخالف: لا شيء من غير العارف بمؤمن، تجعله كبرى لقضية صادقة وهي قولنا: كل مقلد فهو غير عارف، ينتج من الأول: لا شيء من المقلد بمؤمن»[4].

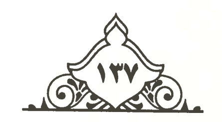
---

(١) مقدمة صغرى كلية موجبة معدولة المحمول، وليست محصلة سالبة؛ إذ من شروط الشكل الأول: إيجاب الصغرى.

(٢) مقدمة كبرى كلية سالبة معدولة الموضوع.

(٣) كلية سالبة أي حكمنا بنفي الإيمان عن جميع أفراد المقلدين.

(٤) شرح الكبرى، الإمام السنوسي، ص٣٩، (بتصرف).



وقد نقل السنوسي في شرحه على الصغرى عن ابن العربي - أبي بكر بن العربي الفقيه- أنه يميل إلى كفر المقلِّد، فقال: «وأما كونه مؤمنًا[أي المتمكن من النظر] مع القدرة على النظر، فقوله [أي قول الأستاذ أبي إسحاق: إنه مؤمن عاص] فيه نظر عندي، ولا أعلم صحته الآن»[1].

بل ويرى السنوسي أن المقلد مخلد في النار غير ناج في الآخرة، فقال: «فانظر هذا الخطر العظيم في العقائد، وكيف عرض بنفسه من أعرض عن النظر في علم التوحيد للعذاب المؤبد والخزي السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد»[2].

وقال: «والرضا بحرفة التقليد دناءة في الهمة والدين، وتعرض لما يخشى من عظيم عذاب القبر، وهول الخلود في النار والعياذ بالله -تعالى-»[3].

لكن الشيخ الدسوقي يذكر أن السنوسي قد تراجع عن هذا القول - أعني عدم صحة إيمان المقلد-فقال الدسوقي في تعليقه على قول المصنّف - في شرح الصغرى-: «وقال بعضهم: المقلد ليس بمؤمن أصلا. وقد أنكره بعضهم»، قال: «وهذا خلاف ما صححه في شرح الكبرى من كفره، وادعى الإجماع عليه»[4]، ثم قال الدسوقي بعد ذلك: «اتفق للمصنِّف - السنوسي- أنه كان أولًا يقول بكفر المقلِّد، ثم تغيّر اجتهاده، ورجع للقول بصحة إيمانه»[5].

(١) شرح أم البراهين للسنوسي، ص١٦.

(٢) شرح الكبرى، السنوسي، ص٩٢.

(٣) العقيدة الوسطى وشرحها، الإمام السنوسي، ص٦٥.

(٤) راجع: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص٥٦- ٦٢.

(٥) حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص ٦٢.



ومن العلماء من حاول التوفيق بين الآراء في هذه المسألة والجمع بينها مثل: تاج الدين السبكي فيرى أن المقلد إن جزم عقيدته بصدق ما أخبره به غير المعصوم، وكان جزمًا مطابقًا للواقع من غير شك ولا تردُّد صحّ إيمانه، وكفى عند أهل السنة هذا في إجراء الأحكام الدنيوية والأخروية عليه، أي إن جزم المقلِّد بصحة قول الغير جزمًا قويًا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع المقلد بالكسر كفاه ذلك في صحة إيمانه، وعلى هذا يحمل القول بكفاية التقليد.

وإن لم يجزم المقلِّد عقده بما أخبره به الغير لم يكفه ذلك الاعتقاد في صحة إسلامه، وترتب أحكامه عليه؛ لأنه لم يزل مرتبِكًا في ضير الشك المنافي للإيمان، أي وإن لم يجزم المقلد بصحة قول الغير جزمًا قويًا بحيث لو رجع المقلد بالفتح رجع المقلد بالكسر لم يزل واقعا في الضير؛ لأنه قابل للشك والتردد، وعلى هذا يحمل القول بعدم كفاية التقليد.

يقول الإمام السبكي: «والتحقيق: إن كان آخذا لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم، فلا يكفي، وإن كان جزمًا فيكفي»[1].

تعقيب:

أولًا: إن أصل الخلاف في إيمان المقلد يرجع إلى أن المعرفة الواجبة على المكلف في العقائد: هل هي واجبة وجوب الفروع أم الأصول؟

---

(١) جمع الجوامع في أصول الفقه، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ص١٢٤. وراجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني، ١/ ٢٠٩-٢١١، وتحفة المريد، الباجوري، ص٢٣.
ويمكن التعقيب على قول الإمام السبكي: بأن المقلد دائمًا جازم؛ لأن التقليد هو اعتقاد جازم مطابق للواقع، لكنه ليس ناشئًا عن دليل، فالعبرة فيه هي عدم الدليل، وليس عدم الجزم.

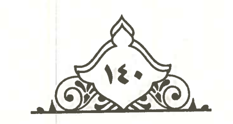


فمن ذهب إلى أنها واجبة وجوب الفروع قال بصحة إيمان المقلد، ونجاته في الآخرة بناء على صحة الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، سواء مع العصيان مطلقا، أو مع عدم العصيان مطلقا، أو مع العصيان إن ترك النظر مع القدرة عليه، وإلا فلا.

ومن ذهب إلى أنها واجبة وجوب الأصول قال بعدم صحة إيمان المقلد، أي إن المقلد كافر لا نجاة له في الآخرة.

ثانيًا: إن الرأي القائل بعدم صحة إيمان المقلد يشترط ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من مسائل الأصول على الدليل والبرهان، فمن لم يقم الدليل على كل مسألة من مسائل الأصول فليس مؤمنا، فالمعرفة عنده في العقائد واجبة وجوب الأصول، وحينئذ فالمقلد كافر؛ لأنه متى قيل: إن هذا الشيء واجب وجوب الأصول، فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافرا، وهذا القول مبني على أن النظر شرط في صحة الإيمان، لا يصح الإيمان إلا به.

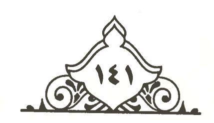
لكن الراجح: أنه لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الدليل في كل مسألة من مسائل الأصول، بل يكفي ابتناء الاعتقاد على تصديق النبي في أقواله، فمن قبل قول النبي وصدقه فيما جاء به فهو مؤمن، وهذا القدر كاف في الاعتقاد، ويخرج صاحبه من زمرة الكافرين، ونميل إلى أن المعرفة في العقائد واجبة وجوب الفروع بالنسبة للمقلِّد، وبالتالي لا تُخرجه من دائرة الإيمان، فكل من قال: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» في الدنيا بلسانه، وقلبه مطمئن ومصدق بها سواء



أقالها عن علم ودليل أم عن تقليد من غير دليل، فإنه مؤمن عند الله، وعند الناس، فتجرى عليه أحكام الإسلام في الدنيا، فتُؤكل ذبيحته، ويرثه المسلمون، ويرثهم، ويُغسَّل، ويُكفَّن، ويُصلَّى عليه، ويُدفن في مقابر المسلمين، وتجرى عليه الأحكام الأخروية، فيكون ناجيًا في الآخرة، فلا يخلد في النار إن دخلها، ولا يعاقب فيها على الكفر، ومآله إلى النجاة، ومصيره إلى الجنة، فإما أن يدخل الجنة في الآخرة مباشرة دون سابقة عذاب بمقتضى عفو الله وفضله ورحمته، وبمقتضى «قوله لا إله إلا الله محمد رسول الله»، وإما أن يعذب في النار بمقدار معصيته، ويكون ناجيًا من الخلود فيها بسبب نطقه كلمتي الإيمان، ويكون مصيره ومآله إلى الجنة[1].

فالمقلِّد عنده تصديق قلبي، ودليل إجمالي على عقائده، وهذا القدر كاف في صحة إيمانه، والحكم عليه بالنجاة، فالعوام - المقلدون- يكتفون بالدليل الإجمالي، وإن قصرت العبارة عنه، فهم مؤمنون عارفون بربهم، فالنظر عندهم في العقائد قد حصل لهم منه القدر الكافي، فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع، وقدمه، وحدوث ما سواه من الموجودات، وإن عجزوا عن التعبير عنه باصطلاح المتكلمين، والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم، فلا يلزم من عدم اقتدارهم عن التعبير عن تلك المعاني أن لا يكونوا عالمين بها، بل عندهم علم إجمالي، فالعلماء هم أهل المعرفة والاستدلال

(١) راجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني، ١/ ٢٠٤، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٥٤-٥٦، وحاشية الشرقاوي، ص٤٤.



التفصيلي، أما العوام فهم أصحاب الاستدلال الإجمالي، ولا خلاف في صحة إيمانهم[١].

وعليه فلا نميل إلى الرأي القائل بعدم صحة إيمان المقلِّد؛ إذ يلزم منه تكفير العوام وهم غالب الأمة، ونحن لا نكفر أحدًا من أهل القبلة إلا بوجود شروط، وانتفاء موانع، فمن صدق بقلبه وأقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وعند الناس حتى وإن لم يقم الأدلة والبراهين على كل مسألة من مسائل الاعتقاد، ولا نحكم عليه بكفر؛ لوجود التصديق القلبي. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ [النساء: ٩٤]، وقوله ﷺ: «من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم، له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته»[٢]، وبدليل: أنه ﷺ لم يزد في دعاء المشركين على طلب الإقرار بالشهادتين، والتصديق بمدلولهما، واكتفى منهم بذلك، فدلَّ ذلك على صحة إيمان المقلد[٣].

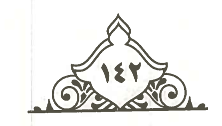
بل وبالرجوع إلى أعلام المدرسة الأشعرية نجد أنهم يبتعدون عن التكفير ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، فالشيخ الأشعري عندما أراد أن يتحدث عن الفرق المتنازعة وضع عنوانًا يدل على سعة الأفق، فقال:

---

(١) راجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني،١/ ٢٠٢، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص٥٥، وحاشية الأمير، ص٣٧، وتحفة المريد، الباجوري، ص٢٢،٢٣، والتعليقات الميسرة على «شرح الجوهرة» في علم التوحيد، الاستاذ الدكتور / حسن محرم الحويني،١/ ٤٠.

(٢) صحيح البخاري، كتاب: الصلاة، باب: فضل استقبال القبلة، ١/ ٨٧، حديث رقم: ٣٩١.

(٣) راجع: هداية المريد، إبراهيم اللقاني،١/ ٢٠٨، وحاشية الأمير، ص٣٨.



«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، فلم يشأ أن يخرجهم عن عقد الإسلام، وقال في صدر هذا المؤلف: «اختلف الناس بعد نبيهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل بعضهم بعضا، وبرئ بعضُهم من بعض، فصاروا فرقًا متباينين، وأحزابًا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[1].

وعلى إثره سار أئمة المذهب من بعده، فقال الإمام الغزالي في كتابه «الاقتصاد»: «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول (لا إله إلا الله محمد رسول الله) خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»[2].

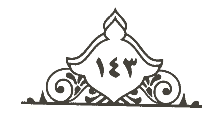
وقال عضد الدين الإيجي في ختم كتابه «المواقف»: «ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم، أو شرك، أو إنكار للنبوة، أو ما علم مجيئه عليه السلام به ضرورة، أو المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي أجمع على حرمتها»[3].

ثالثًا: إن هذا الخلاف في إيمان المقلد إنما هو في المقلد الجازم، وأما الشاك والظان فمتفق على عدم صحة إيمانهما، وأما من علم العقائد بأدلتها علمًا جازمًا مطابقًا للواقع عن دليل، فلا خلاف في صحة إيمانه، وهذا الخلاف في إيمان المقلد أيضًا إنما هو بالنظر لأحكام الآخرة وفيما عند الله، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا، فالإيمان الكافي فيها هو الإقرار

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ص٢٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، ص١٦٩، ١٧٠.

(٣) شرح المواقف، الجرجاني، ٨/ ٤٣١.

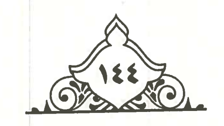


فقط، فمن أقر أجريت عليه أحكام الإسلام في الدنيا، ولم يحكم عليه بالكفر إلا إذا اقترن به فعل يدل على كفره، كالسجود للصنم[1].

وبهذه **الضوابط** المنهجية التي ضبطت منهج أهل السنة والجماعة العقدي يتضح لنا ما تميز به هذا المنهج الأغر من سمات تُوضع في ميزان فضله من وسطية واتباع وعدم ابتداع وعموم وشمول، وجمع بين النقل والعقل بلا إفراط ولا تفريط، فلا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، فإذا كان دور العقل هو فهم النص، فلا بد أن يكون هذا الفهم في حدود دائرة النص غير مناهض له، فإن النصوص الشرعية تحمل بداخلها الدلائل العقلية، بحيث لو صيغت هذه الأدلة بطريقة عقلية مجردة لم تخرج عن المراد من النص، لذا وصفت هذه الأدلة بالشرعية العقلية في الوقت نفسه، وبهذا المنهج بماله من سمات بحث مشايخنا القضايا العقدية المتنوعة بحثًا عقليًا رشيدًا على قانون الإسلام.



(١) راجع: التعليقات الميسرة على «شرح الجوهرة» في علم التوحيد، تأليف: الاستاذ الدكتور/ حسن محرم الحويني، ١/ ٤٢.



قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

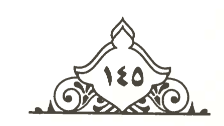
١. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، الطباعة المنيرية، القاهرة ١٣٤٨ه، تحقيق: د/ فوقية حسين، طبعة دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

٢. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د/ أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ه- ٢٠٠٤م، وتحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية -بيروت -لبنان، طبعة: ٢٠١٣م.

٣. الإبهاج بشرح المنهاج، تقى الدين وولده تاج الدين السبكيان، تحقيق: د/ شعبان إسماعيل، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، عام ١٩٨١م.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، دار الحديث، بدون تاريخ.

٥. الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٦م.



٦. الإرشاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥ م، تحقيق/ د. محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجي ١٩٥٠ م.

٧. الإسلام والعقل، د. عبدالحليم محمود، دار المعارف القاهرة الطبعة الثانية،١٩٨٥م.

٨. الأشعري، د. حمودة غرابة، مكتبة الخانجي – مصر ١٩٥٠ م.

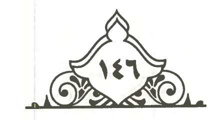
٩. استحسان الخوض في علم الكلام، الأشعري، مراجعة وتقديم / محمد الولي الأشعري، دار المشاريع للطباعة، بدون تاريخ.

١٠. إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين أحمد البياضي، الرومي الحنفي، تحقيق: يوسف عبد الرزّاق، طبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، عام ١٩٤٩م.

١١. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول، الطبعة الأولى١٣٤٦ه-١٩٢٨م.

١٢. أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة – استانبول ١٩٢٨م.

١٣. أصول الدين، أبو اليسر البزدوي، تحقيق: هانز بيتر لينس، ضبطه وعلق عليه: أحمد حجازي السقا، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٣م.



١٤. أصول السرخسي، شمس الأئمة السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد، الدكن، الهند، بدون.

١٥. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، تحقيق: أنس محمد الشرفاوي، دار المنهاج بدون بيانات، طبعة شركة القدس، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، وطبعة الأزهر الشريف ٢٠١٧م.

١٦. الآمدي وآراؤه الكلامية، د/ حسن الشافعي، دار السلام- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ- ١٩٩٨م.

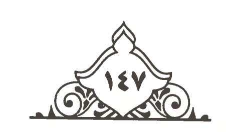
١٧. الإنصاف، أبو بكر بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري- المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م.

١٨. إيضاح المبهم من معاني السلم في المنطق، الشيخ أحمد الدمنهوري، مطبعة البابي الحلبي- القاهرة، ١٣٤٢ هـ.

١٩. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، دار الصفوة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

٢٠. البداية من الكفاية في الهداية فى أصول الدين، نور الدين الصابونى، تحقيق د/ فتح الله خليف، طبعة دار المعارف، الطبعة الأولى، عام ١٩٦٩م.

٢١. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي الجويني، تحقيق: د/ عبد العظيم الديب، دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ ه.



٢٢. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، محمد بن يعقوب الفيروز ابادي، تحقيق: محمد علي النجار، المجلد الخامس، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ – ١٩٩٢م.

٢٣. تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، مكتبة الحياة - بيروت بدون تاريخ.

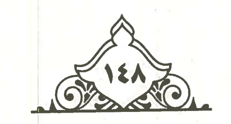
٢٤. التبصير في الدين، أبو المظفر الإسفراييني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٢٥. التبصير في معالم الدين، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، الناشر: دار العاصمة، الرياض السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٦. تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق: د/ محمد الأنور حامد عيسى، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

٢٧. تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، مطبعة التوفيق - دمشق سوريا ١٣٤٧ه.

٢٨. تجريد مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، أبو بكر بن فورك، تحقيق: د/ محمد أمين علي عيسى، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠٢١م.



٢٩. تحرير القواعد المنطقية، في شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، وبهامشه حاشية الشريف علي بن محمد الجرجاني، تحرير: إبراهيم آيدمير، تصحيح: إبراهيم الحراني وآخرون، المكتبة الهاشمية- بيروت - لبنان، ٢٠١٥م، طبعة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م.

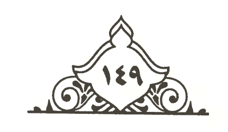
٣٠. تحفة المريد على جوهرة التوحيد، محمد البيجوري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٥٨ هـ-١٩٣٩م.

٣١. التذهيب شرح الخبيصي على تهذيب المنطق للتفتازاني، وبهامشه حاشيتا الدسوقي، والعطار، مراجعة وتعليق: العلامة محمد عبد المجيد الشرنوبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة، ١٣٥٥ هـ-١٩٣٦.

٣٢. التذهيب ضمن المجموعة المنطقية: وتحتوي على: التذهيب على التهذيب، ومعها حواشي: الدسوقي، والعطار، وتعليقات الشرنوبي، تحقيق: الشيخ خليل الزاهدي، الشيخ عبد الكريم كاني سيفي، مركز أمير لتحقيق المخطوطات، ومكتبة أمير، كركوك، العراق، ودار ابن حزم- بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٤٣ هـ ٢٠٢٢م.

٣٣. التذهيب شرح الخبيصي على تهذيب المنطق، للإمام سعد الدين التفتازاني، مكتبة محمد علي صبيح- القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون.

٣٤. التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- بمصر، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.



٣٥. التعليقات الميسرة على شرح الجوهرة في علم التوحيد، الاستاذ الدكتور/ حسن محرم الحويني، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ -٢٠١٦م.

٣٦. التقريب، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: د/ عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.

٣٧. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفَّار، البخاري، تحقيق: أنجيليكا برودرسن، طبعة المعهد الألماني للدراسات الشرقية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠١١م.

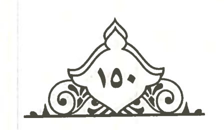
٣٨. تمهيد الأوائل، أبو بكر الباقلاني، المكتبة الشرقية- بيروت ١٩٥٧م.

٣٩. التمهيد لقواعد التوحيد، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، طبعة دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

٤٠. التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، تحقيق: د/ حبيب الله حسن أحمد، طبعة دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

٤١. تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق: د/ عبدالحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ.

٤٢. التوحيد، أبو منصور الماتريدي، تحقيق:د/ فتح الله خليف، طبعة دار الجامعات المصرية- الإسكندرية، بدون.



٤٣. تيسير القواعد المنطقية، العلامة محمد شمس الدين، إدارة إسلاميات، لاهور باكستان.

٤٤. جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية- بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣هـ - ١٤٢٤م.

٤٥. حاشية الأمير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- بمصر، بدون تاريخ.

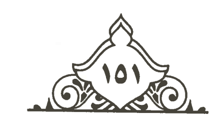
٤٦. حاشية البيجوري (تحفة المريد) على جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، تحقيق: د/ علي جمعه محمد، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.

٤٧. حاشية الشيخ الحفني على شرح إيساغوجي، المكتبة الأزهرية للتراث، والجزيرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٤٨. حاشية الشيخ عبد الله الشرقاوي على شرح الإمام محمد بن منصور الهدهدي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٤هـ- ١٩٥٥م.

٤٩. حاشية على شرح أم البراهين، لمحمد أحمد بن عرفة الدسوقي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٥٨ه-١٩٣٩م.

٥٠. الحدود في الأصول، ابن فورك، تحقيق: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.



٥١. دراسات في المنطق القديم(القسم الثاني التصديقات)، د/ حسن محرم الحويني، مطبعة الرشوان، الطبعة الثالثة سنة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٥٢. رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، ابو الحسن الأشعري، تحقيق: عبدالله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

٥٣. رسالة التوحيد، محمد عبده، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

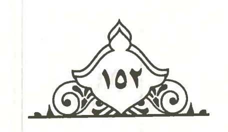
٥٤. رفع الحاجب عن شرح مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي، طبعة عالم الكتب- بيروت.

٥٥. رؤية إسلامية في قضايا العصر، محمد عبد الفضيل القوصي، طبعة دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٢م.

٥٦. السيف المشهور فى شرح عقيدة أبي منصور، تاج الدين السبكي، تحقيق: مصطفى صائم يبرم، طبعة شركة آيدم للنشر، أنقرة، تركيا، الطبعة الأولى، عام ٢٠١١م.

٥٧. الشامل في أصول الدين، الجويني، تحقيق: د/ علي سامي النشار، فيصل عون، سهير مختار، منشأة المعارف- الاسكندرية ١٩٦٩ م.

٥٨. شرح بحر العلوم عبد العلي بن نظام الدين اللكهنوي على سلم العلوم في علم المنطق، محب الله بن عبد الشكور البيهاري الهندي، دراسة وتحقيق: عبد النصير أحمد الشافعي المليباري، دار الضياء- الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م.



٥٩. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني،(مع مجموعة الحواشي البهية لجماعة من فضلاء العلماء المحققين)، طبعة مطبعة كردستان العلمية، بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٣٢٩م، تحقيق/ طه عبد الرؤوف سعد – المكتبة الأزهرية للتراث ط١/ ٢٠٠٠م.

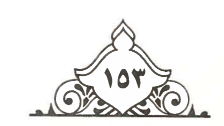
٦٠. الشرح الكبير على السلم المنورق في علم المنطق، شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح الملوي، تحقيق: حاتم بن يوسف المالكي، دار الضياء- الكويت.

٦١. شرح معالم أصول الدين، شرف الدين بن التلمساني، تحقيق: د/ عواد محمود عواد، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، عام ٢٠١١م.

٦٢. شرح المقاصد، العلامة سعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق: د/ عبد الرحمن عميرة، تصدير: د/ صالح موسى شرف، عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.

٦٣. شرح المواقف، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني – ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي-، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٢م، والطبعة الأولى١٩٩٨م.

٦٤. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.



٦٥. صحيح البخاري(الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٦٦. الصفدية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية- مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ه.

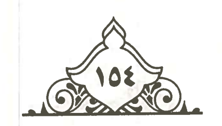
٦٧. العقيدة الوسطى وشرحها، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية- بيروت لبنان، بدون تاريخ.

٦٨. عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى المسمى بشرح الكبرى، محمد بن يوسف ابن عمر السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام- بمصر، بدون.

٦٩. غاية المرام، سيف الدين الآمدي، تحقيق:د/ حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية إحياء التراث، ١٩٧١م.

٧٠. في علم الكلام، أحمد صبحي، دار النهضة العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٧١. القول السديد في علم التوحيد، الشيخ محمود أبو دقيقة، تحقيق وتعليق، د/ عوض الله حجازي، مكتبة الإيمان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.



٧٢. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي التهانوي، تحقيق: د/ علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم، مكتبة لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

٧٣. لباب الكلام، علاء الدين محمد بن عبد الحميد، السمرقندي الأسمندي، تحقيق: محمد سعيد أوزروارلي، نشريات: وقف الديانة التركي، الطبعة الثانية، ٢٠١٩م.

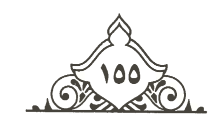
٧٤. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

٧٥. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: د/ حمودة غرابة، مطبعة- مصر ١٩٥٥م، تحقيق: أ.د/ حسن الشافعي، طبعة مشيخة الأزهر الشريف، الطبعة الثانية، عام ٢٠٢٢م.

٧٦. اللمع، أبو المعالي الجويني، تحقيق: د/ فوقية حسين، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٧٧. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين السفاريني مؤسسة الخافقين- دمشق سوريا، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.

٧٨. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الآمدي، تحقيق: د/ حسن الشافعي، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.



٧٩. مداخل إلى العقيدة الإسلامية، د/ يحيى هاشم فرغل، مطبعة التقدم- بطنطا ١٩٨٥م.

٨٠. ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق: د/ محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٤م.

٨١. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

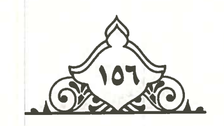
٨٢. مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.

٨٣. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تحقيق: مجمع اللغة العربية دار الدعوة بدون تاريخ.

٨٤. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.

٨٥. مقالات الشيخ أبي الحسن، ابن فورك، تحقيق: د/ أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

٨٦. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، إملاء الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق- بيروت لبنان، ١٩٨٧ م.



٨٧. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ، وطبعة دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

٨٨. المحصول في أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨- ١٩٩٧م.

٨٩. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، قدم له وكتب حواشيه: الأستاذ نعيم زرزور، المكتبة العصرية ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م

٩٠. المقدمة، ابن خلدون، تحقيق: عبد الله الدرويش، دار البلخي- دمشق الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

٩١. المنطق المظفر، محمد رضا المظفر، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م

٩٢. المواقف، عضد الدين الإيجي، بشرحه للمحقق: السيد الشريف الجرجاني، مع حاشيتي عبد الحكيم السيالكوتي، والمولى حسن جلبي الفناري، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة- القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٢٥ هـ- ١٩٠٧م.

٩٣. المواقف، عضد الدين الإيجي، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل- بيروت، ١٩٩٧ م، عالم الكتب- بيروت بدون تاريخ.



٩٤. نشر الطوالع، محمد أبو بكر المرعشي، تحقيق: محمد يوسف إدريس، دار النور المبين- عمان، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م.

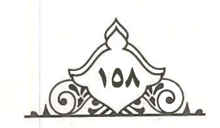
٩٥. النظامي في أصول الدين، أبو بكر بن فورك النيسابوري، مخطوط، مكتبة آيا صوفيا، اسطنبول - تركيا، برقم ٢٣٧٨.

٩٦. نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، حرره وصححه: ألفرد جيوم بدون بيانات، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.

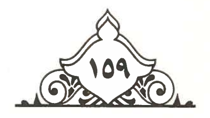
٩٧. نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر- بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٩٨. هداية المريد لجوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البيجاوي، دار البصائر، الطبعة الأولى سنة ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.



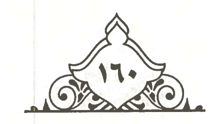


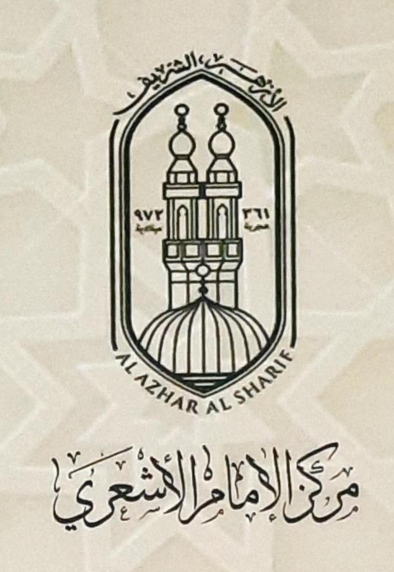
فهرس المحتويات






Amiria
المطابع الأميرية




الأزهر الشريف
٣٦١ هجرية
٩٧٢ ميلادية
AL AZHAR AL SHARIF
مركز الإمام الأشعري




١٦٥ الضوابط المنهجية للمعرفة
٩٩٠٠٠٠٠٠٠١٦٥٠

